ف

قلندر

اسم داعی ... ار شیعه

آتش دل شبنت ... و بینه ب

میخواهم ورو دلفروز ...

اسم ... آخر ده براو

... داغ سوزان دل ...

اسم فکور

فلک آینه ... عکس رویت ...

... از غبار ...

اسم عماد

خوش ... خوبان ...

صاحبه و مالکه الحقیر الفقیر ... ابن

ملا حمزه اشرفی

کلیم

اسماعیل ...

محمد ...

هر عضوی راه عدم ناتوان عشق

آرزوی ... را نمیبرد

اسم کراس

... صاف ...

اسم نجم

خویش را ولدار ...

کتاب ... ماه کرم ... حفظ

اسم معز

... جفا جون ... کجو

اسم دارا

خدا ... نامیده ... دارا

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

خير الكلام حمد الملك العلام بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام حلى الارضين والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الانبياء ينزل منهن بحكمته الباهرة وفضيل العاقلين على العالمين وهداهم بسبيل الرشاد وكرمهم بسلوك طريق النجاة في موقف المبداء والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرائع السنية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد وبعد فان ابدع الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة العليا فانه من جلائل صفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكفى لاولي قد ورد في فضائله ومناقبه اعلام ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام ومبنى قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم موضوعا واقواها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واحسنها منهجا وسبيلا واعز ما رغب فيه وعرج عليه واتم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبداء والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقائق المهمات استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرة منه كالاطلاع على مشاهدات الملك ومشاهدات الملكوت وبه يظهر اسرار الافاق ويهتك اسباب الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويصرف ادمان الطلب على مطية الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتألهين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتأليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم يظفر بمثله علماء الاعصار ولم ياتي بشبهه الفضلاء في القرون بالادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالنصوص ومحتو على كلمات يجري

اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائعة لتحقيقات شائقة يتحير منه منبوع السلامة من لفظه ويكمن معانيه لها التوجد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار مداولة ايدي النظار وساهمت في مباحثه جياد ذكاء افكارهم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا عزائمهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة والدين الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه لقدر طامة حام حول مقاصده وتقدر وسعه جال في ميدان دلائله وشواهده وبلغ العلماء والفضلاء بحسن القبول والرضا وتمسك بهذا فلصهد ارباب الفضائل والنهي حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات فائقة شائقة تفجر من منابع بحر زاخر انهار الحقائق وتنحدر من علو تقريره سيول الدقائق ومع ذلك كان كثير من مخبيات زبور ذلك الكتاب باقيا على حجابها وجملة من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها مخدرات فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفائسه تحت الحجب مستورة وغرائب اشاراته في خمار الغيب مخمورة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا لم يشف ومهمه لم يدرك لانه كتاب عجب في صنعته عجب في وشيه يضاهي الالغاز لغاية ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المقصود وابرازه لا يكشف معناه الا الالاوحدي من الفضلاء ولا يبلغ مغزاه الا الالمعي من الاذكياء واني بعد ان صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهري فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت سمينه وغثه وما من صحيفة مزبورة في هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابت نفسي ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام فرأيت ان اشرحه شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويعين نافعه من غوامض اسراره ويسرع مهمة من اللطائف التي وراء اشارته واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر

الكف والدفاتر وزوايد استنبطها فكري القاصر وخاطري الفاتر فقصدت
بما عنيت وعدت لما قصدت فجاء بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء و
الاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحاليا لدقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه
لا مطولا ممل املالا ولا مختصرا مخل اخلالا مع تنوير للقواعد وتحرير للمعاقد و
تفسير للمقاصد وتكثير للفوائد وبسط للموجز وحل للمغلق وتقييد للمرسل وتفصيل
للمجمل وما التوفيق لهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بيمن دولة السلطان
الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل
والانصاف ماحي اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الافاق
مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان
المتمسك بنص ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان ابوسعيد
كوركان لازالت الافاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحائب
رحمته اغنته حمايته بحماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع
الشريف مصروفة قد اتصف من الاخلاق بازكاها وانقاها ومن الهمم باعلاها و
اسناها عتبته العلية محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع امال الاماجد والاماثل
هو الملك المنصور رايا ورايه [illegible] سحاياه اقدام وحزم ونائل
بلوده لاحرار من كل خطة [illegible] ماوي الى عالي ذراه الاماثل
فهاه بحر موجه متلاطم [illegible] ونضاه ضوء بدره متكامل
فالشمس ان تخف بنشره [illegible] ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل
من يحلى بخدمته فهو في ظل من الامال ممدود ومن يخلى بموده فهو في ظل من اليحموم
ممدود شانه اعداؤه موتس على اشباح نار وعمران اولياؤه وحصص في جنات
تجري من تحتها الانهار فالحمد لله الذي فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من
الفضائل جمله وتفصيلا وشرفه بماثر ومفاخر لا الاشراف والطلوع وخصه بارومة طاهرة
لا عراق والفروع وجعل السنة الفضلاء مسرات منطقه ورقاب العلماء لطوق عطاياه
اللهم اجعل جناب جلاله موارد الامال ومعاهد الافضال ومعادن اليمن والكرامة
ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء و
اجعل ما سواه اصيلا لدوي العلم من نوح مشكورا وما سواه الى اهل الفضل من
كرمه مبرورا من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشرا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه
اي على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبه
فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمن هو
له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا بن وان لا يكون المكتوب
بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في
بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلعم فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام
وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما
قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا
ليوم المعاد وسميته تجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى
والمقصد الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبداء والمعاد واحوال المعاد
مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف
الالهية هو النبي عم بالاتفاق والامام عند البعض وما يستقل به العقل انما
يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة
او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني
في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في
الامامة السادس في المعاد ووعد الرجوع **المقصد الاول** في الامور العامة
اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فلما اورد
كلاما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما
بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن الامتناع
لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك
اوردهما في فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة في مسائل
في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلة والمعلولية **الفصل
الاول** في الوجود والعدم وتحديدهما باثبات العين والمنفي العين او الذي
يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او نحو ذلك مثل قولهم
الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد
الاول فلان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان
الامكان ماخوذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة

عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود
المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان
معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا
ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لنفس
الموجود وهو متوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه
ظ لانا لا نم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر
غايته الا انا لو سلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله وتحديدهما باثبات
العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم
عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود مشتمل على شيئين مفهوم الوجود و
مفهوم صيغة المفعول لكن صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا
علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود مثلا
التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود باثبات العين تعريف
في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن
ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور
صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي
تحديد الوجود والعدم كما هو الظ باثبات العين اي بانه علم تحديدهما ويقول
ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما
اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمال في
الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل
مشتق لمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن
اجراء هذا الكلام في مثال الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس
ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس
الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان
ذلك تعريفا في الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد
يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة

الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك
وامثال ذلك اكثر من ان تحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد
يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر و
الاولى ان يسال بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وان اريد
الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا او اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك
يسال ما الحركة ويجاب بانه الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما
المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف بالحقيقة
للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق
الذي علم بوجه ما واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر
فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن
الانسان الذي علم بوجه الضحك واريد ان يعلم بوجه اخر وقيل بالضاحك فالجواب
بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف
المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان لزم ان يكون تعريفا
للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يمشي هذا
الاعتذار فيه ولما ابطل تحديدهما الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار
لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ
وليس المراد به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل
المقصود الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم
ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح ايراد ما هو اخفى
للمعرف كما في التعريف الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة
فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التحصيل المستفاد
منها مقصودا بل المقصود منها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة
ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما
ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف
معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في

المفهومات اعرف من الوجود واقول ان اراد تصور الوجود بوجه يمتاز به
عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن نوبته بهذا الوجه فذلك
مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه
حقيقته بديهي فذلك لم بل يمتنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق
بالتنافي عليه وبتوقف الشي على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا و
ابطال الرسم بط استدل على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها
وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني ان
الشي اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود ضرورة توقف
التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة الثاني ان
الوجود متصور لبس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا
بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاءه اما وجودات فيلزم توقف الشي على نفسه
ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند
اجتماعها امر زايد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي
ليست وجودات فذلك الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن
التركب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود هو
ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على
هذا يكون الزايد جزء اله وينقل الكلام اليه واما بالرسم وانه بط اذ يتوقف على العلم
باختصاص المرسوم به وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه وهو
مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف
عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية كان قيل
نحن نستدل بان هذا التصديق البديهي بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور
الوجود فهو بديهي لانا نقول هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف
يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع
تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود
بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل
الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو

من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردتم ان
جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله و
الصبيان لا يدل عليه وان اردتم انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان
الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما
فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات
ولا يلزم توقف الشي على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا
كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست
بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد ويكون ذلك الزايد هو
الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع
لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود
فيكون التركب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركبها
يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف
على العلم بالاختصاص قلنا لم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر ولا على
العلم به سلمناه ولكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا
يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمح انما المح هو الاحاطة بما لا يتناهى
مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله
عرف بوجدانها البتة انه غير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل
بديهي وكذا كسب كل كسبي كلاهما بديهيتان بعين ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة
في النفس ولا يلتفت الى كنه حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا
الى كنه حصولها وهكذا حتى اذا تطاول المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس
عليها في بعض كنه حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى
اذ في الكسبيات اشتغال فلا تنسى ونرد والذهن حال الجزم بمطلق الوجود والاتحاد
مفهوم بعضه وقوله لقسمته بمطلق الشركة استدل على كون الوجود معنويا واحدا
مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثه الاول انا نجزم بوجود او مع التردد في كل
من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في
كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الا والمنقطع

به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل
هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد
نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد
انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية
كما ستبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
ليبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم
لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد
بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد
مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر
اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان
يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن
الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي ويساق الكلام الى آخره قيل الحصر على هذا
التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم
الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه
الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك
لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي ما يوجد النظر اليه يجزم
العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون
موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة
لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص
بل كان اخص منه فانه اذا اوجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه
ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم
بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص
ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم
بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان
يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم

الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة
وذلك باطل لان التناقض لا يكون الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم
العدم واحدا يكون المقصود اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود
ايضا واحدا تحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق
التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل
وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل
لا نسلم ان مفهوم العدم واحد بل كان لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى و
اجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا
التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب
بل المشترك بينها عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى
وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد
الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان ما من
كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم قيود المخالفة مثلا
مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا
بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان
الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك
غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة
وان ادى بل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التقدير بدل اللفظ
قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه
بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكر من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام
لا يجري بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في المثال الحيوان
والابيض انتهى مع الجواب وثانيا بان الوجود نفس القسمة بلا جميع الاشخاص فردا
فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي في المطلوب
به هو انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا
زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات او ليس

بوجود اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المخالفة
الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود ثنائي بل المسح
قلت كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود
بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحكم العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر
عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها و
الا اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود
الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم تنحصر اجزاءها بل تترتب اجزاء الماهية الواحدة الى
غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء الماهيات لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات
باسرها فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم ينتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل
واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبداء
المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من
الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما
يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة
فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء
على تعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل
واعترض بان هذا الدليل انما دل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات و
كذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون
زائدا في البعض وعينا في البعض وجزءا او اجيب بان اختلاف الوجود في العروض
والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في
الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا
من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم
ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين
المطلوب لا ما قيل المطلوب زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على
افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات
لجواز ان يكون العارض والمعروض داخلين في الماهيات لانه مدفوع بان الوجود

اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بانفراد
اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار ههنا بل لانا نقول اللازم من التشكيك
ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على
انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك والقوي
ما ذكروه انه اذا اختلفت الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها
واحدا او هو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على
كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او
جزؤها منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المص تفريع هذه المسئلة على مسئلة
الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وصرح به ههنا واثبات ان في الموجودات
امرا وراء الماهيات والوجود المطلق وحصته زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل
اليه لا يقال سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات
خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق لانا نقول قد عرفت
انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان
ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة
في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث
ويثبته بان العقلاء بالسليقة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها
عن المعدومات وتسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبود
كذلك يدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة
هذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا
يخفى ولا تعاكس كما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظ وقد نعقل
الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلان تعقل الشيء لا
يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاتياته او ذاتيه فيقبل
مراده كما تعلم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها و

الا لما امكن الشك ضروره ان ثبوت الشي لنفسه بين ولا يكون ايضا دائما لها
لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم الكلام
المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك
في الوجود انما هو في التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا المهيه وشككنا
في وجودها كم يكون كلاهما متعقلا لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه
حيث قال كان قيل لا نم انا نعقل المهيه مع الغفلة عن وجودها مثل هذا الدليل لو
تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها
مع عدم تعقل وجودها اقول نعم بعد ان ثبت لنا مقدمتان الاولى ان في
الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم
لنا اما بالكنه واما بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ و
اما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا المهيه لجواز
ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو وانا نه او دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان
اي ثبوته للمهيه فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على المهيه
لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهيه الى الوجود
والعدم فلو كان الوجود نفس المهيه لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي
اذ النسبة انما تتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشي الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم
على السوية ضروره ان نسبة الكل الى الجزء لا يكون كنسبته الى سلب ذلك
الجزء وفايده الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زايدا لكان
اما عين المهيه وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايده وكان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود
يفيد فايده او جزءها وح لم يتوقف حمله على المهيه على الاستدلال ضروره عدم
توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود
عليها والجواب عن هذا الدليل وهو دليل الانفكاك التعقل على التقرير انه انما
تم ان لو كانت المهيه متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون
داخلا فيها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شي بتعقل
اجزائه الاولية كالجنس مع الفصل القريب بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة

لنا او يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها بتعقلها غير منفك عن تعقل الوجود
ولا نحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال واستثناء التناقض في تركب
الواجب وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس المهيه
لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت
له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان تناقضه صادق
في نفس الامر وهي ان السواد سواد او الموجود موجود ولما كان قولنا السواد
ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان
تناقضا لكن القضية الصادقة في نفس الامر كم نعلم ان قولنا السواد ليس
بموجود ليس تناقضا وهذا معنى قوله واستثناء التناقض هذا اذا كان الوجود جزءا
لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب
والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك
كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق
بين اتصاف شي بشي وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما
عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهيه الاتصاف بالوجود
اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهيه الى
الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس المهيه لم يتصور هناك نسبة فضلا عن
التساوي قلنا فان النسبة بين الشي ونفسه مما يتصور بل يصير منشا للغلط نفيا
فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا متروكة للاراء حيث ذهب
اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي
وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشي
الى نفسه لا تساوي نسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشي الى جزئه لا يكون كنسبته
الى سلب ذلك الجزء كلام تام في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقق نسبة الشي
الى مغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى
الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان
قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل هو
بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل

ولو كان
استثناقا تامه

مقيد واما عن الثالث فلأنا نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس سوادا او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا
السواد ليس بذي سواد او الموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا
واعلم ان هذه الدعوى ايضا ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض
الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالتنبيه على دفع الشبه الناصرة ولا نزاع للحكماء
في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما
في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه
مبدا لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا
وحصة منه تكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا
بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي
ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما دل عليه
تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن
استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما
ان تقوم بالماهية الموجودة او الماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول
فلاستلزامه ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ
تكون الماهية معدومة موجودة معا وتقرير الجواب انه تقوم بالماهية من حيث هي لا
بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها
فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا
منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون
موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فممنوع بالواسطة مع ان التناقض لازم له
اذ يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك
عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يكون حال
ثبوتها فقط او وجودها فالتوقف على نفسه او العدم قلنا نختار انه مقارن لذلك
الوجود بعينه ولكن يلزم ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ثم وانما يلزم
ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود واما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض

غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على
العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة
فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى
اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف
الموجودات الخارجية بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة
فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا
او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا فان قيل لما كان قيام الوجود بالماهية وعروضها اياه من حيث هي وهذه الحيثية
انما تثبت لها في العقل فلا يلزم زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني
اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت
لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان
الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن
ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا معروض تمام الاعراض كذلك لها
لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك
فان السواد مثلا ليس قائما بالجسم الاسود ولا بالجسم الا الابيض بل قيامه بالجسم من
حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا
شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة
والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما
لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به
عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوانا المدركة او في
غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا
فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر والكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه
لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة
في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب
الحملي ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن الشيء ثابتا لم يتصور ثبوت المحمول له لان

ثبوت شي لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن
القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد ان اللازم مما ذكر
بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات فيلزم عدم
تحقق هذا القسم من القضايا بالكلية وهو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما
انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان
الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا
لجميع ما يصدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج
في احد الازمنة بل متناولا لها ولما عداها مما لم يوجد في شي من الازمنة اصلا من الافراد
التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بط قطعا
لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان
من القضايا بالحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا
فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية حقيقية صادقة
ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي
في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور
وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد ان يكون موضوعها
ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا
في مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لا تستلزم للسالبة البسيطة فلا تقتضي
وجود موضوعها كما عرفتها ويرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا
المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد
في فهم الشي وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم
عبارة عن حصول صورة الشي في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد
للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما
معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة

النفـ

المتنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
صفة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه
الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب
والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يوجب اتصاف
المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ماله الصور والاشباح في اللوازم بل تخالف
في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية
الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون في الذهن امر مخالف في الماهية
للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود الشي في
الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له لانا نقول انما تمسكوا به ان ثم دل على
وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت
امر مخالف في الحقيقة له وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى
للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية
الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل
الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة
انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة الصورة الذهنية كلية كانت كصور
المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناع
هو حكم الخارجي لان منشاه الوجود الخارجي فعين الحرارة تمتنع حصولها في الذهن و
تضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك
اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة
في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبثوا بلزوم
الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله
بان نقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا بحصول
الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع ع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود

الموجودة

العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا للامثال لها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في
الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين
الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصافه به كما الذهن م
ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه
به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية و
الامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قايمة به فلم يوجب اتصاف الذهن
بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قايمة به وليس كذلك وفي
هذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا
صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر
اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح و
المثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قايم بالذهن اذ المراد
بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر
ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القايم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي
هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم
الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقايم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح تقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم
وهو عرض وجزئي لكونه قايما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في
الذهن وهو كلي وجوهر وليس الوجود بمعنى تحصل الماهية في العين بل الحصول
ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قايم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا
المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في

الاعيان

الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد حركة الماهية في
الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة
في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق اذا انتقل انواع تلك الحال او
افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل ان يفرض من زمان حركته حالة لا يكون
تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل ان من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل ان من كيف
لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك
يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور تلك الاحوال على شيء بذاته
واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فيجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك
فيها فالا يتقوم المحل بدونه لا يتصور حركته فيه واقول فيه بحث لان الماهية لا تتقوم
بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد
الصور لا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب
الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في ان تحقق في ذلك الان بعينه
وجود اخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد للابطال من دليل وهو اي الوجود خير
محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء حيث انهم قالوا اذا تاملنا
في كل ما يقال له خير وجدناه هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض ثم تاملنا كذلك في
كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كما نقل فانا
اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما تضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان
القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان المقتول
كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي و
باقي العقود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاوا الى انها ضرورية
وان ما ذكروه لا يفضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية و
ان تلك الامثلة يتوقف بها ظنا على انه قد يتوقع في تلك الامثلة وعقل انهم يقولون
ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيعبر بهذه
اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من
علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فح يجوز ان
يقال ما هو شر بذاته في هذه الامور هي الوجود وتلك الاعدام لوازم ظاهرة فيكون

شروراً بالعرض لا بالذات لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل والاضداد له ولا مثل فتحقق مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاشيئين في الاقسام الثلاثة التضاد و التماثل والتخالف فاذا ثبت ان الوجود لا اضاد له مع المعقولات ولا تماثل يحقق العشر الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود اخر في الموضوع والوجود ليس بموجود وهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان كالضدين ولا مثل و الثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه ويرد عليه ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانما المحل المقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فلم يمكن الاستدلال بان يراد بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر في التحيز والوجود ليس بموجود الثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لا ثبت واما اثبات ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال للذات المشاركة غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظ ولا تماثلهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها يجب للعرض له الوجود ولا نسلم في هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد وبالجملة فلا تحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساواة وتستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولم نزد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل بما يدعي بنفسه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع نفي وخصه المعتزلة باسم المنفي ليس لشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ونعلم انما هو موافقة بما وقع للحكماء في اثبات الوجود الذهني وسواء انا نحكم حكما ايجابيا باموره ثبوته على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت و هو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها

بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت وثانيها ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم يسمون الوجهين بالخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجوداً ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني وعمدة ادلتهم كان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول ثبوت المنفي ايضا ولا يسع الحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم توجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا الحكم ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا لمطابقة نسبتها العقلية الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان تكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج لتتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية وتتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان تصور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة فيه بحث قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين مح حق و صدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لكان ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب و الايجاب ومن ثم لا يذكر اللهم الا ان يقال ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة والبرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل يجد بملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية بعضها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك

المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة
هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو
او غيرهما من ذهنك الشخص تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة وعلى هذا فيها
في النسب ولا ايجاب فعلى تحقيق هذا التقاء بل لا تكون للقضيورات مطلقا ولا للكلام الذي
يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء
ان كان لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صح ما ذكرتم
المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت
امر لامر لانه لو ثبت امر لامر لثبت ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي عين ... فصدق
الحكم بانه ثبوت ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى
فيتحقق هناك ثبوت ثالث ويتسلسل الكلام اليه ثم يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن
الجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل
من الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ويلزم لكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل لم
يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت ثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم
قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير ويتسلسل
الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في
خارج القوة المدركة وذلك يبطل برهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع ثم
لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا
يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر في اجزاء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب
سلسلتها الى غير النهاية سواء كان يسمى الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص
الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا
خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك وهذا قيل
ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك
ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني
كيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة واستناد الاتصاف
يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية و
في الوجود ولا يتصور وجوده لما سبق من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف

وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت والاتصاف بالثبوت ايضا فيكون
ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان استناد الاتصاف في الخارج يعني ان لا اثر للقدرة في
ايجاده في الخارج ولا يعني عدم تاثيرها بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم
ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل الاتصاف
به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ
في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق ان ليس بين الماهية
والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط
فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها
معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي ويتوهم ان الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير
الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني
فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف
اما اولا فلانه على هذا التقرير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم
ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال دون القائلين
بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات
متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من نفي
المقدمتان ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان
ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك
الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى لثبوت الامر الا الكون في الاعيان فيكون
موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك يبطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون ما في المقدمات مستدركا الاول ويمكن
دفع الاستدراك بجعل قوله وانحصار الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات
متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي
الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم
ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم
اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي
ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو

كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات
متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات
ايضا قلنا على راى المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اى وجه
بل اذا كانت مترتبة موجودة معا واما ذلك على راى المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده
الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما
يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير
ان يقول وعدم دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبله
الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم
متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا التميز
بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات عن البعض الاخر وكل متميز
ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه
اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض وقال
ولو اقتضى التمييز الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية
من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور
في كل منها مع انتفائها ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز المعدومات
تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني و
ان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن
متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لامتناع
... ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية ... واجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان
ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال
يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان
مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا وهو يرادف
الثبوت والعدم النفي فلا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة
بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه
وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها
بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زايد على حقيقته لما مر في
بحث زيادة الوجود ويتسلسل الكلام اليه حتى ثم ولا معدوما والا اتصف بنقيضه و

اجاب المص عن هذا الوجه وقال الوجود لا يرد عليه التقسيم الى الموجود والمعدوم
لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبنقيضه واعترض عليه بانه اعتراف
بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا اعترضت على هواهم لا يستدل
ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث وهو المط وحصول الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات
الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يتعقله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليست لها
معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما
الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو محال لا
يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه
امتنع ان يدرك هناك قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب
الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما
لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يمكن تصوره امتنع ورود السلب عليه ضرورة
ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين
بين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا عا
للمتنافيين ولا ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا تصدق ايجابها و
لا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب
الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه
عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور
اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في
الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هذا كلامه افوك وفيه نظر لانا
لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو
الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة
التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في
قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق
بين المعدوم والعدم ظ كما ستره فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين
المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل ...

تسليم
بين الوجهين مع

اثبات العدم للوجود فان قولنا معدوم لو لم يكن بمعنى المعدوم والعدم فرق يكون في
معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم الخاص بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا
الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية معدولة المحمول مضمونها اثبات
مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن
نفسه انما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة قولك معناه سلب الوجود عن
نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود
لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود
لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات
سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود
عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لكنا ناخذها معدولة المحمول حتى
يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن
لا نم ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق
وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم
الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي
كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من
المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق ان يقال الجزئي ليس بجزئي والتشخص
ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب
اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب
الحق ان الوجود معدوم قولكم اتصاف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه
بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا
فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه
لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا يبعد في ان يصدق ان
الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي يوجد في جزئياته المتحققة في الخارج لا
موجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزء الجزئيات الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فاجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا
يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك تارة يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود ثمه
وليس جزء خارجيا لها حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من

اللونية

اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين ساير الالوان ومن فصل يمتاز به عنها فالجزآن
ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة
فيلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك
كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان اثبات ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب
احتياج بعض اجزائها في الجملة الى البعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى البعض
ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على
تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة
يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف
قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر به كما في الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما
يلزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان بل ثابتان بما يقوم به السواد
فيكونان حالين واجاب المص بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه
الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم
قيام العرض بالعرض ونقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة
في الحالية ومخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك
وامر مختص وهما ليسا موجودين ولا معدومين بل وصفان ثابتان بما يقوم به الحال فيكون
لكل حال حالان احديهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ينقل الكلام الى ذلك
الامر المختص بانه يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة فيكون فيه ايضا
امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيلزم للاحوال احوال غير
متناهية والجواب عن هذا النقض اما اولا فبانا نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال
حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه
نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه وبين الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال
حال زايد على نفسه فتبصر واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق
عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف
ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما
لا موجودان ولا معدومان بل ثابتان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فههنا قيد
لا بد منهما في تمام الحجة وهو وجود تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيين
لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم

الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف ههنا اذ الاحوال ليست بموجودة
والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى
يحتاج الى مميز داخل بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في عرضي هو مفهوم الحال
وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل اشتراط القيد الاول ههنا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام
الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما لزم ما مر وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم
لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان يمنعوا ذلك
فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلاحظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد
يجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون متقوما بالموجود ولم يجوزوا
ان يكون المعدوم متقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال
التي اثبتتم للحقائق الموجودة الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم الحقائق الموجودة
بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول ههنا وذلك
يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام الشبه بطل اعتذر
مثبتوا الحال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل و
الاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها
بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم
الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان
هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انه يلزم التسلسل في الاحوال والبرهان
انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال لهم هذان
العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او
معدومين او حالين كما زعمتم فانهما ان كان في مفهوم واحد يشتركان بمفهوم عام يلزم
الحكم بتشابههما هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا
كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا
الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولهم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان
هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا
وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني
فلانا نقول كما ثبت غير مرة برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية
ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فيبطل ما فرعوا

الحال م

فيها

عليها ان

عليها اي على القول بان المعدوم ثابت من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم
فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيانا ثابتة
وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه و
من استنادها تاثير المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات
لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود
اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قال الشارحون من ان المؤثر
لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا او السواد سوادا او الباحث ساحة
الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من
تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن استنادها تباينها حيث اتفقوا على ان الذوات
كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات
صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية
مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن
عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم
وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى اثباتها في حال
العدم متصفة بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى الزم رجلا معدوما على فرس
وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية
وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي
والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وذهب ابو
يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة
ليس بينهما تغاير ثم اختلفوا هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه
يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال
عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم
موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم
بكونه معدوما وذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله
فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم
الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما و

من ان اشنا بيانا بما كانوا يذهبون اليه
المعدوم ...

جوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث الزم رجلا على فرس
وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قايل بكون هذه الاشياء اجماعا في
حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة
والعلم والحيوة فان بعضهم لا يجوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية
لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا فان
الامام الرازي هذه جهالة لا تستنكر انهما جوزوا ان يكون محال الحركات والالوان
امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو ساقط اقول من قال منهم
باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما
ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب
على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم تحركه حركات معدومة
وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال
الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سقط في ذلك
انما هو في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة
فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان تتخيل رجل كما ذكرنا فانهم يجوزون اتصاف
المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا تظهر الاحكام
ولا تصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سقط فهذا القايل يوافقهم في جميع ذلك
بيد انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة مدركة وهو لا يقول
بذلك كما ستر شرحها وعلى القول بالحال من تتمة الحال ما المعلل اي بعلة
موجودة قايمة بما هو موصوف بالحال كما علل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك
وتعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب
معنى قايم به كالاونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود
عند القايل بكونه زايدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب
معان قايمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال
المعللة لا يكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا
ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا
الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تمايز بعضها عن بعض بالاحوال
القايمة بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره ولعلك ان اولهم والكلام فيها وعليها

كثيرة لا فايدة في الاشتغال بما شأنها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها فالخوض عنها
ثم الوجود قد يوصف على الاطلاق غير مستند الى شيء اصلا لا معا ولا ابهاما ويجوز ان
يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا
بل ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود
لا يتصور الا منسوبا الى موضوع ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل
الا مضافا الى شيء مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه ونقيض العدم
المطلق سلب الوجود المطلق بكذا اما او لا فلانه سلب مضاف الى مفهوم
الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد
يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل
بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه
فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه
عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع
لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد
بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منها في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان
اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم
ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين
المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد
يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل
للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويتقابلان اي الوجود والعدم متقابلان
مجتمعين في محل واحد فان قيل الحركات ما هيتها موجودة في الذهن و
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة
بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر
لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود
المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر و
كذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلت المراد باطلاق
الوجود والعدم كما قررناه ان لا يوخذا مضافا الى شيء بان يقال وجود هذا او ذاك

[illegible]

وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باى
وجود كان ذهنى او خارجى و بالعدم المطلق ان يكون معدوما باى عدم
كان ذهنى او خارجى اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود فى الخارج يقابله
العدم فى الخارج والوجود فى الذهن يقابله العدم فى الذهن و الوجود بالمعنى
الاعم اعنى المحض ذهنيا او خارجيا يقابله العدم بمعنى ان لا يحصل لا ذهنيا و لا
خارجا هذا ما سنح لى فى شرح هذا المقام و قد يشكل فى شرحه قد يجتمع الوجود
المطلق والعدم المطلق و ذلك لان العدم قد يتصور فيعرض له الكون
الذهنى فيعرض له الكون المطلق اعنى الوجود المطلق ضرورة استلزام وجود
المقيد للشى عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع و ذلك
لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له و من حيث ان
الوجود المطلق عارض له يجتمع معه و كل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر
فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب
له لا يجتمع معه بل يقابله و باعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه و
قوله يتعقلان معا اى الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له فى نفسه اصلا و تقريره انه كما يمكن ان يتصور
الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا و هو العدم المضاف الى الوجود
المطلق و ذلك لا ينافى كونه عدما مطلقا و اقول فيه نظر اما اولا فلان اجتماع
المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بالجهة
انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد و اما ثانيا فلانه لو صح الوجود و
العدم فى محل بان يكون موجودا معدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا
نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له و من حيث ان الوجود
عارض لمحله يجتمع معه و كل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع
معه بل يقابله و باعتبار انه عارض لمحله يجتمع معه و اما ثالثا فلانه لو كان
معنى قوله يتعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا و قد يوجد مقيدا اى
منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر و بعض الى الموضوع
كالافتقار ملكة لا خفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق و العدم المطلق تقابل

السلب والايجاب و اما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل
العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل
للامر الوجودى انحصران مانعتهما عدما و ملكة و لا شك ان جميع الماهيات قابل
للوجود او المراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح و
قد يوجد اى الموضوع فى العدم والملكة مطلقا شخصا فان اعتبر مع ذلك
كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى وقت اتصافه بالامر
العدمى فيقال لهما العدم والملكة المشهوران و قد يوجد نوعيا و جنسيا
اى حين ما يوجد نوعا او جنسا و كذا حين ما يوجد شخصا لكن لم يعتبر قابليته
فى ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان و الوجود لا جنس له بل هو
بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة و اما
لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سبق و اما بساطته فلانه لو كان له جزء
لجاز عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا ينافى المقولات بل يعرض
لجميعها لكن عروض امر لجزئه لا يستلزم ان يكون الشى عارضا لنفسه او لا
يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض لانفسها
كالكلية والمفهومية والعدم الى غير ذلك هذا و قد استدل على ان الوجود لا جنس
له بانه لا مفهوم اعم منه و اعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام و
المفهوم المعرف والمفهوم و نظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات و
المعدومات اعم من الوجود و على بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة
فاعتبار الوجود فيها اما بالجزئية و يلزم تقدمها الوجود على نفسه بمرتبتين او
بالعروض فيلزم ان يكون الشى الذى فرض جزء الوجود معروضا له و ان
كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشى برفعه و ان اعتبر
بالعروض لزم تقوم الشى بما اتصف برفعه و اجيب بانه منقوض بسائر المركبات
فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره و يساق
الكلام الى آخره و ايضا فانا نلتزم تقوم الشى بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب
من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن و كذا البيت و غيره مما
مركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاعتراض بان مراده بالبساطة عدم
تركبه من الاجزاء المحمولة المقومة و يدل على انه لا جنس له و لا فصل فالاولى

ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزء الوجود موضعاً له ولاف د
فيه كما هو ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر باعتبار ما صدق هو عليه من
الافراد حسب تكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك
الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او
مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم
لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان
غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافة كل الى الانسان
والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة
الوجود المطلق لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها
او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها او بسيطة مختلفة الماهيات ولو سلم فلم لا
يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر
موضوعاتها وايضاً اذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد
الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة
عن الوجود المطلق مأخوذاً مع الاضافة او يكون هو مع كل اضافة وجوداً اخر فالوجود
المطلق اما تمام ماهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او جزء لها ان جعلت داخلة
فلا يصح قول المصنف وتشكك في الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي
على افراده العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة و وجود معلولها بالتقدم
والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود
النار و وجود غير النار بالشدة والضعف وبما غير الاشد والضعف
اللذين ذكرنا ان الوجود لا يشتملها واتصافه في وجود الواجب اقدم واولى
واشد واقوى واذا كان الوجود مقولاً بالتشكيك فليس جزءاً من غيره مطلقاً
لا من افراده ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي
لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءاً منها وقد سبق
ايضاً علية من المنوع والشبهة من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضاً
لمعقول آخر وليست متأصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا
لكانت لها شبهة اخرى ويتسلسل الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقاً ثابت اي
الشبهة المطلقة يعني غير مقيدة بانواعها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض

لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشبه لا يعقل عارضة
لامر بل انما يعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات
الثانية اقول ولا خفاء في ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من
ان الوجود قد يوجد على الاطلاق اذ الشبه عبارة عن الوجود او ما يؤول
معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس
في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتنويع والتخصيص بمفهوم الشيء فان
طبائع الكليات مطلقاً ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات
اولى او ثواني وايضاً لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هي تعرض لخصوصيات
الماهيات ويجب تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير اي لا الى غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام
متمايزة لما كان كذلك وينافي عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد
وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود
المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الاخر فلو لم تكن تلك الاعدام
متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وجه المحال ان العدم نفي محض لا تحقق له
ولا اشارة اليه اصلاً وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان
العدم محقق ذهناً ومشار اليه عقلاً قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز
المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل
فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما
في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة فيه فالمعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بان التفريع
بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود
الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له لهم ان يقولوا
بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك
التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها
موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداماً بل انما تخرج عن كونها معدومات
فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت
الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات

الخارجيه لما لها من الثبوت الذهني ومن ثناه حكم بعدم التمايز بعدم الثبوت
اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو
كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج
وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل ويتصور اياه
وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد
المص حيث قال قد يعرض للمطلق فقد ان العدم المطلق اي ذهنيا وخارجا
قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه
اشتقاقا لا ان يكون ماهيته محققه والعدم قايما به قيام العرض بمحله وما يقال
من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من
جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات
مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض
على ما ذكرنا سوى الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم
بعض اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا
لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له
مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم
مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعيه والتقابل عليه اي على هذا
العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس
الامر كثير شايع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت
العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة
المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة
المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة
مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة
واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود
المعلول يستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه يستلزم لعدم
علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شي منها وان جاز في الذهن يعني عدم
المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له

في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول
على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس
اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان
لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن برهانا على
ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا
فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا
والثاني لا يخص باسم وانما سمي بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت
وبرهان لم يفيد عليه الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم لم الدال على العلية وبرهان
ان انما يفيد عليه الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان
علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد
الشيخ في برهان الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون
من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون الشيخ يثبته
معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب
اقول قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى مقدس شفاه الاشتباه من الفضول عنها
احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما يبين به هذه العبارة
وهو ان الشي اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا
بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود
للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس
برهان لم الى هذا الكلام فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن
ان يقام عليه برهان اني ماخوذ من مسببات الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك
بل يثبته والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدايم وقد صرح
بذلك في جواب سوال اورده على نفسه حيث قال ان قال قايل اذا ما اصنو
على ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصنوع
وكل مصنوع فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مولف من هيولى وصورة وكل
مولف فله مولف فاما الشاني الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما
يقع به اليقين الدايم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما

صح مع وجوده والشمس الدائم لا نزول وكلامنا في الشمس الدائم الكلي واما
المثال الاخر فليس المولف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مولفا وهذا هو محمول على
الاوسط فانك لا تقول المولف مولف بل ج مولف والمولف علة لوجود ذي
المولف للجسم وان كان جزء من ذي المولف وهو المولف علة للمولف فيكون
الشيء حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المشتمل الشيء الحقيقي
لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط و
اعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المولف شيء وذو المولف شيء اخر فان ذا المولف
هو بعينه محمول على المولف واما المولف فيجب ان يكون محمولا على المولف الى هذا
كلامه وبهذا ظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا
لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علة فان وجود المعلول لا يدل على
وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة
على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر
في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا
للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المثبت في زعمهم بقولهم العالم مولف وكل مولف
مولف فان الاوسط وهو المولف وان كان معلولا للاكبر وهو المولف فانه
علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام الصحيح
في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان
لمي ليس برهان اني وقول هذا القائل فقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال
بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان
هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان
العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا
العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما
انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي
الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار
الشيخ حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان برهان الان

يعطي في مواضع منه داءما واما فيما ليس بسبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له
واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم
العلة كما انه علة لعدم المعلول في الذهن علة له في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم
المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر
وان كان علة له في الذهن فان قيل عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون
في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان
ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولا شيء فيهما الاول تعين الثاني واذا كان
اتصاف عدم العلة بالعلية اتصافا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلت
اللوازم ينقسم الى اقسام ثلاثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير
ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه
الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني
والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية وجود العلة في الذهن
ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر
ما يكون منشأ العلية نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل
وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم
العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر
عن تحققه في الذهن يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول
بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد
عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود
عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء
المتناسبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في العموم والخصوص عدما يعني
كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا يجب التحقق كالحيوان والناطق مثلا فان
الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا كالناطق اعم عدما
لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا
ولا يعدم الاعم وجودا او يقال من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص
في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في التصحيح قوله وجودا او عدما وهو
المسئلة من المسائل المشهورة في المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من
علم م

من تنقيض الخصص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر بان هذه القاعدة منقوضة بالامور
العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم
من نقائضها ايضا فلا تنعاكس فيها العموم في العدم وهو سوال مشهور للكاتبي
اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل
منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا تتصور
فيها اجتماع الشمس ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون لغيره ذلك
الشيء او لا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا
حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود في نفسه ووجود الشيء
لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا و
يسال عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره وهذا
الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال
عنه بهل المركبة وعلى التقدير بين ثمث مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع
نسبة ثبوتية لا محالة تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات تسمى تلك الكيفيات مواد
ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل دالة عليها والرابطة
وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى
الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر
الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة حينئذ هي الامكان ككيفية نسبة الكاتب
الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان
على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع
يدل على وثاقة مقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني ان عدم
الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون
محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين تكون النسبة سلبية ولا بد على المواد
الثلث اوليه المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك
الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول
هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية
سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين ثمث في

تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور انما بعينه فالاولى ان يطرح من البين
ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما ويدار
الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون القضية
سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم
غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم
لا حاجة الى ربطها بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى
ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح توافق الجهة
المادة او غير مطابق وح تخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا تخالف الجهة المادة للاتحاد
بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها متعقلة والثانية
ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول
الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية
النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في
نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراي القدماء
حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصصها بالكيفيات
الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي بحث عنها في هذا الفن
بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في
نفسه فاذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب
الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب
اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف
انها عرضها والالكان لوازم الماهية واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد كون
اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود
لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا
الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت
للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها الا ان يكون واجبة
الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة
كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها
من قبيل التنبيه او تعريف لفظي كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد

بوقف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتوقفات التي ذكروها لهذه
الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب
اى وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او
بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك
بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد
توصف تلك الثلثة ذاته اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق
ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول
سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو
ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي تلك النسبة
اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل
قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها الصادق
بكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها
او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات
من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر
يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان احتمل مما
يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا
مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا حصرا لا يهتنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون
ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى تعالى
واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والالزم تقدمه
على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم
يكون ذات البارى تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام
الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا مخرج منها لانه اما ان يقتضي الوجود
او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارى تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما
ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا

نقيض م

قلنا هذه القسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير
لوجوده وذات البارى تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد
قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده
وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تعالى من القسم الاول فاى شيء يكون من
هذا القسم قلنا هذا القسم للوجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك
في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل ان
الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لا يمتنع
ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها
ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم
اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادى
الرأى وما قال ان الوجود الذى هو عين ذات البارى تعالى هو الوجود الخاص
والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذى هو عينه مقتضيا
للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده مقتضى ذاته فليس بشيء لان
معنى اقتضاء الذات للوجود ان مقتضى الذات كونه موجودا الا ان يقتضي كونه فردا
من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي
ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء
الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو
كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته
ان يكون معدوما لا عدما كامتناع التشخص وشريك البارى مثلا في قسم الممكن
اذ لا مجال لقسم اخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون
موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما
لانا نقول يرد عليه ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع
جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود
بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون
الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس
حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته و

العدم الخاص للممكن مستغنيا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود
الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علة
فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا
يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى
استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود
ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل
الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من
قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق ان
ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه
فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا
بوجود زائد بحصل الخاص ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق
في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بنوع
من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات الباري تع على
هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود
الخاص بل لا اتصاف هناك لانه هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين انه
لا وجود له وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود
بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص
موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا ح يكون للواجب ذات وماهية ووجود
مغاير للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح تفوت ما هو المقصود
لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تع
في اعلى مراتب الوجود ولنورد لبيان ذلك ما ذكره بعض المحققين وهي هذه مراتب
الموجود اثلث في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود
بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير ذاته وموجد مغاير لهما
فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن انفكاك الوجود عنه ولا
شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه
حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه بالنظر
الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه

حال الواجب تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو
عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا
يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح ولا يخفى على
ذوي سكنة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي
حال الواجب تع عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة ومما اوردناه
مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما
نورد في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ادناها
المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء
بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء مغاير له وشيء ثالث افاده الضوء الثانية
المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث
يمتنع تخلفه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء
مغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضيء
بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء
مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء ما يتبادر
اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد
وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا فرضنا الضوء مضيئا بذاته
لم نرد به انه قام به ضوء اخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا ان ما كان
حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار
بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل
الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اخفاء فيه اصلا ومظهر
لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في
الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما
يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تع يجب ان يكون في اعلى مراتب
الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الاخر
بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب
بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول
وقد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون الشيء

مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم
فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات لكن
انتفائهما اذ الواجب بالغير قد يتقدم فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير
قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان
الذاتي والوجوب والامتناع كلاهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم
للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او
عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين
اقول هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشي بالنسبة الى نفسه والى غيره وذكر الوجوب و
الامتناع قاسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة
عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري
الثبوت له واذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود
ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا
اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس كما يصدق كل منهما على
الاخر فيكون مراده تصادق ما يشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم
وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا الكل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود
وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم
فليس يصح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب
الوجود كنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كنسبة العدم الى الماهية وهما
النسبتان متغايرتان ذاتا فكما كنتا هما فلا يتصادقان حملا نعم تتلازمان
ويتعاكسان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال
انهما كيف تصادقان النسبتين متغايرتين بل ان المراد تصادق وجوب الوجود وامتناع
العدم ماخوذين مع الاضافة الى الاضافة وهما وصفان لذات واحدة متصادقان
كالمتضايفين منهما فانا اذا قلنا اكرام الاعداء اريد اهانته او لياء لم يقل هذا الحمل ليس
بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد
يوضع الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة
الاخرى يعني ضرورة الايجاب الموافق والامكان الخاصي فيكمل الوجود بالامكان

العامي اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان
العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي واراد بعموم الامكان العامي
عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق كما نسبنا ان امتناع الحمل
اقول فيه ايضا ما مر من الكلام واما ما نسب الى العام لان العرف العام
يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود
وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس
بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان سلبا بلا
لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما
وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد
جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصيا والاول عاميا ايضا لكونه اعم
منه مطلقا وقد يوجد بالنسبة الى الاستقبال يعني جواز وجود الشي في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بهذا الامكان
ما لا ضرورة في شي من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب الى الماضي و
الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط
المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن
معلوما لنا تعينه واما اذا نسب الشي الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه
يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك
لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا يتعين هناك
بالايجاب الذاتي لان الكلام في الممكنات ولا بالايجاب الغيري لعدم حصوله بعد
ورد بان هذا الوجه انما يدل على عدم تعين احد الطرفين في الحال و
ذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب
بها او يمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها
والا تعين عدمها ثم ان البعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود
ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال فان الشي اذا كان موجودا في الحال
كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة
وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط

عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجوب اشتراط وجوده ايضا لئلا يكون
ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا او معدوما معا ونقول
كما ان الوجود يخرج الى جانب الوجوب بشرط الخلو عنه كذلك العدم يخرج
الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين
والنسبة الى الاول بقولنا ولا يشترط العدم في الحال والا امتنع الاتصاف بالمقابل
الطرفين من الشرط وكذا اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود
وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
العدم فيلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في
جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال
من غير لزوم محال والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع
يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم واذا صدق هذه الامور على
المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود
واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان
اتصاف بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما
في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي
بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير
لزوم محال نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر
ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب
الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم و
استحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها
بوجودها لا يخلو من احد هذه الامور وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وصحيح انه
انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة موجودة باجمعها في الخارج اما
اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب
موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان
اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم
التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة
الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي ان كل ما تكرر نوعه اي يكون له فرد

والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم م

لوجوه ابهام

كلام

يعرض منه موصوفا بذلك فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة
وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا
يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالعدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم
والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا
وينقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة معا وصحيح لانا نقول
لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان
واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سبق في
اوجب بما سبق في الاتصاف لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان
ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان
الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب
لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فيكون اولى بان يكون ممكنا والجواب انا
لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عبارة عن كونه واجبا فليس ثم علة
ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني انه لو كان الوجوب
ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان
الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده
واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب
انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه ممكنا موجودا في الاعيان فلا نم
انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل
عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوده وان اراد
بزوال الوجوب عدمه في نفسه فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته
وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها
حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمها مع اتصاف
الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة
يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية
لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن
اتصاف الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض

مطلقا م

الموضع م

المعدوم وهو كما بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان و
الحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما
تقتضي وجود نفسه تقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز
الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال
بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الوجوب بالنظر الى ذاته اذ لا
يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم تقتض ذات الواجب وجود
الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم
اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة
ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه فاذا امكن عدم الواجب كان ممكنا
والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب
فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب ويرد عليه ما مر من ان ذلك انما يتصور بعد
فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان
الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني
عدم الواجب ممتنع لذاته ووجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما
ذكرنا محتاجا الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء
ما لم يكن موجودا او واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك
الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان
غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا او هو
وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة
تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود
سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان
هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها
من الصفات التي لا تتأخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات
قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن وجود الموصوف
يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود
موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض احتج المخالف بانه لو كان
عدميا لزم منه محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان

الوجوب

الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه
اقول والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا يقتضي ولا استحالة في
ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن
امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج
الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر وجوبه اذ لا تحقق للعدميات
في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم
يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها رأسا لا نتصور ان يوجد منها اعتبار
الوجوب و فرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان
اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك
الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك
لان الوجوب نقيض اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما هو
جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لزم ارتفاع النقيضين
والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما
في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا
في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما
وان المتقابلين اما وجوديان كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما
وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين
السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك
مناف لما ذكرتم قلنا سيتضح في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى
الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج
اولا والمراد بالوجودي هاهنا هو الموجود في الخارج فلا منافاة واعلم ان
الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات
الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع
والوحدة والحصول والتقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة
والاتفاق كالعمى ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة
الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع
ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا

اولى

بجوز ان یکون ممتنعا بمعنی ممتنع العدم وبوجه اخصر لو کان الامتناع ثبوتیا لزم
وجود الممتنع ضروره وجود الموصوف عند وجود الصفه اقول قد یدفع بان
یقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلاله لهذا الدلیل علی ان
امتناع العدم لیس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم
بذات الواجب یکفی فی کون مفهوم الامتناع وجودیا لما سبق من ان کون
المفهوم وجودیا لا یقتضی کون جمیع افراده موجوده بناء علی ان الامتناع وجها
مفهوم واحد یضاف تاره الی الوجود واخری الی العدم کما ان الوجوب کذلک
علی ما اختاره المص والحق ان المراد بهما کلما اطلق فی مباحث هذا الفن هو ضرور
الوجود وامتناع الوجود ولو کان الامکان ثبوتیا لزم سبق کل ممکن علی
امکانه بالوجود ضروره تقدم الموصوف علی الصفه بالوجود ولو بالذات
لکن وجود الممکن متاخر عن امکانه بمراتب لانه یقال امکن فاحتاج الی المؤثر فاوجده
فوجد وهذا من فروع القانون المذکور لصاحب التلویحات کما اشرنا الیه
واجیب المجادلات بانه لو کان عدمیا لم یکن فرق بین الامکان ونفیه لان نفی
الامکان عدمی بلا شبهه والامکان ایضا فرضناه عدمیا ولا تمایز بین الاعدام
لکن الفرق بالضروره بین الامکان ونفیه واجاب المص حیث قال والفرق نفی صح
بین الامکان والامکان المنفی ای الامکان الذی فرضناه منفیا لا یستلزم
ثبوته لما عرفت من ان الاعدام قد تتمایز وانما فسرنا الامکان المنفی بما فسرنا
دفعا لما اورد علیه من ان الخصم لم یدع استلزام عدمیه الامکان لعدم الفرق بین
نفی الامکان والامکان المنفی حتی یلزم من الفرق ثبوت الامکان بحکم استلزام
نقیض التالی لنقیض المقدم فان الفرق بین نفی الامکان والامکان المنفی غیر بینهما م
ثابت علی ما زعمه بناء علی ان الاعدام لا تمایز عنده فلا یکون استثناء
نقیض التالی صادقا عنده اذ علی ما ذکرنا یکون التالی عدم الفرق بین نفی الامکان
والامکان المنفی بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم یدعی ثبوت الفرق بینهما
حتی یظهر ان الفرض غیر مطابق للواقع وفائده وصف الامکان بالمنفی
فرضا مع صحه الکلام بدونه اظهار الملازمه لانه بهذا الفرض یندرج هو ونفیه
تحت الاعدام التی لا تمایز بینها فتامل ویمکن ان یقرر الدلیل هکذا وهو ان یقال
لو لم یکن فرق بین نفی الامکان والامکان المنفی لکان الامکان ثبوتیا لکن

المقدم حق لعدم التمایز فی الاعدام فالتالی مثله بیان الملازمه انه لو لم یکن
ثبوتیا علی ذلک التقدیر لکان عدمیا فیلزم ان الممکن لا امکان له اذ التقدیر
عدم الفرق بین الامکان المنفی ونفی الامکان واذا تحقق الاول اعنی الامکان
المنفی تحقق الثانی اعنی نفی الامکان لکن کون الممکن بلا امکان له تناقض صریح
لا یکون لغطا الذی یستدرکا ویغیر الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذکر فی بیانه
غیر مسلم بل المحقق نقیضه وهو الفرق بین نفی الامکان والامکان المنفی اقول
هذا القائل وان دقق فی دفع الاستدراک لکن کلام المص یبعد عن هذا التوجیه
لانه صریح فی منع الملازمه کما لا یخفی وهذا الجواب منع لاستثناء عین المقدم فاین
هذا من ذلک والوجوب شامل للذاتی ای الذی استند الی الذات من غیر
التفات الی امر اخر وغیره ای الذی حصل للذات باعتبار غیره وکذا الامتناع
شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغیر ومعروض ما بالغیر منهما ممکن ای
الوجوب بالغیر والامتناع بالغیر انما یعرضان للممکن بالذات دون الواجب
بالذات والممتنع بالذات فان الممکن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغیر واذا
عدم علته عرض له الامتناع بالغیر واما الواجب بالذات فیمتنع ان یعرض له
الوجوب بالغیر والا لتوارد علتان اعنی الذات والغیر علی معلول واحد شخصی
هو وجود ذلک الواجب ویمتنع ایضا ان یعرض له الامتناع بالغیر والا لکان
موجودا ومعدوما معا فی حال واحده وهو محال وکذا الممتنع بالذات لا یمکن ان
یعرض له الوجوب بالغیر او الامتناع بالغیر بعین ما ذکر فی الوجوب ولا یمکن
بالغیر لما تقدم فی المسئله الخمسه من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثه الی الاخر
فانه لو کان ممکنا بالغیر فهو اما واجب بالذات او ممکن بالذات او ممتنع بالذات
لضروره الحصر والاقسام باسرها باطله والا یلزم الانقلاب اما علی تقدیر کونه
واجبا او ممتنعا بالذات فظ واما علی تقدیر کونه ممکنا بالذات فلان الثابت
بالذات یرتفع بارتفاعه فلو کان ممکنا بالغیر فاذا قطع النظر عنه ارتفع امکانه فلا
یکون ممکنا فی ذاته بل واجبا او ممتنعا ویلزم الانقلاب اقول فیه بحث لانه
لا یلزم من قطع النظر عن الغیر ارتفاع امکان الممکن بالغیر انما یلزم من ارتفاع
الغیر ولعل ذلک الغیر لا یرتفع فلا یرتفع امکان الممکن بالغیر فلا یلزم الانقلاب
لا یقال یجوز ان یرتفع امکان الممکن بذلک الغیر فیجوز الانقلاب لکن امکان

و کذا الغیر فیجوز ان یرتفع

قد علم بذلک ما سبق من انه لو لزم وصف وانه لان

[illegible]

الحق محال كيف لا وانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاع
المقتضي لها ارتفاع الامكان المقتضي لها الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم
ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول
فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور
فيه تعدد اصلا كما يظهر بادنى تامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء
نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس
الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان
على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد
كما يظهر بادنى تامل الصادق فان قيل لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب
بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات ما لم يقتض الوجود
والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب
او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما
الواجب بالذات فلما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما
بقي الوجود واجبا واذا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد
زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز
ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا
لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم
الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء
عليه زال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما
زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد بالامكان بالغير
قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا
عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع ان يقتضي الغير
عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم
من طريان الامكان بالغير والحاصل يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير
الوجود والماهية لا ينافي اقتضاء الماهية الوجود بنفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها

يلزم

يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء
الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها
والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير
انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية
مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن بالذات
اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون
ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود
ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا
يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان
بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه
ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظ لا سترة به فلا يكون
الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير
وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا
بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على معلول واحد وعروض الامكان
عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما
اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت لها بالغير اي
الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث
هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا عن ماخوذة مع
وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين
الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ تكون
الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا
اخذت مع العدم يكون نسبتها الى العدم بالامتناع لا بالامكان ويسمى
ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت
الماهية مع وجود علتها كانت واجبة بها واما ان العلة موجودة ويسمى
ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة بها اذا
العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين

سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير فكل معدوم محفوف بامتناعين
سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي
والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر سابقا انا وكل
ممكن العروض ممكن ذاتي اي لما كان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود
الجسم مثلا واما وجود لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان
اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان
كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنع الوجود
في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن
حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده في
نفسه اقول هذا الحال لما عرفت من ان وجود شيء لاخر في الخارج وان
اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان
العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود
لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان
لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف بممكن العروض
ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء اخر
اما حلول الاعراض في محالها وحلول الصور في موادها ولا عكس اي
ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون
ممكن الوجود في ذاته ويمتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها
في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها
لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره
اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان
وجماعة من المتكلمين انها الحدوث وقيل مع الحدوث شطرا او قيل شرطا و
اختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء
متساوي طرفيه وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر
الا لامر خارج للممكن يرجح احدهما على الاخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحال
امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ
ولا تتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق

بحاجة الممكن الى المؤثر لا انها علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم
بالامكان الذي يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر يقتضي ان يكون الامكان
علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او
بمعلول اخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة
اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح
لان يستدل بوجوده على وجود واحد من عللها واما احد معلولي علة بالنسبة
الى معلولها الاخر فانما يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر
اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن علة والاخر
عن علة اخرى ولم يجب التلازم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال
بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم
بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل
اليه الا بالبعض الاخر البين لزومها فيجوز ان يجد العلم بوجود احد المعلولين
من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن يجد العلم
بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على
انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما هو لامكانه لا لحدوثه على معنى
ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده
العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا
جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم
بان الممكن يساوي طرفاه وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه على
الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح ضروري يجزم به
الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك ترى الحمار يتنفر من صوت الخشب
وهذا الترتب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد
بالعلية فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث
الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض
حادث واجب بالذات وان كان محالا لحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث
كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب الثلثة

واجيب بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود
علة معينة بل بوجود علة ما وافتقار كونه الامكان معلولي علة
لا فتقار لا يطلان وكونهما معلولي علة واحدة ما فالعلم
بالافتقار يستلزم العلم بالامكان على ان نقول معلوما م

بأسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء
اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع و
الحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا
لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس
على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان
صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم
الوجود ايضا لكونه نسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة
ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث
فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره
عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك تم المطلوب سواء
قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا ولا يتصور الا ولويه لاحد الطرفين بالنظر
الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا
ناشئا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد
ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع
اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات
الممكن لم يكن ممكنا با فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لكان رجحانه
على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه
لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل
بانه لو تحقق اولويه احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر
كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا
وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب
او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان
صار لزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع
واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده
يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك

الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه
راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان
مقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضيا بما الذات
بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة
معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع
الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا
ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما التزم من المنتهى هو
الذي وجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد
وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من
حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان
المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة
انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك
الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه
لكانت قادحة وبما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات
الى غيره فقد اريد به غير ما يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ
لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم الالتفات
فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى
اذا كان السبب واقعا ولو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه
اولويه المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد
اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع
سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا تزول الاولويه
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم
امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما
جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجود ابتداء
الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم
العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما ثبت
واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان لسبب قطعا

سواء كان ممكنا او ممتنعا فسوف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك
السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول
هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى
ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر
الى ذات الممكن ولو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان
مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع
سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف
الراجح اعني موجبه الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات
الممكن هف بل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى
حد الوجوب لكان ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو
كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم
الانقلاب وان لم يمتنع سوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب
الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه
الراجح على الاخر لذاته ايضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف
الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل يمكن فرضا
وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك
الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في
وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه و
قد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا تكفي في وقوعه
فلا نفع باثبوت تلك الاولوية ولا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم
جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى
غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقايل ان
يقول فلم لا يجوز ثم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه
وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح
للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير

حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما قيل من
ان سبب العدم عدم لان المعلولات مستندة الى عللها فعلة العدم عدم وعلة
العدم وجود لان علة العدم العدم وجود قطعا اقول هذا مدفوع بان الممكن المفروض
ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون
عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما
المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع
احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض
وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من
انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن الاولوية ما فرضناها اولوية بل
وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية
فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه
بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان
كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر
وقوع الطرف الراجح ويحصل المدعى من انه لا يكفي الاولوية في وقوع
الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى وننقل الكلام الى تلك الاولوية
فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب
سابق لانه وجب او لا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني
فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في
تلك الحال ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا
او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان
كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه
بشرط كونه معدوما والحاصل ان هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية
فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول وارادوا بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب
الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا
والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية
او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب التعلقات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات
اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن

مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا
الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا تخلو فعلية عن الوجوب اللاحق و
بهذا وجوب لاحق مع انه لا ينافيه جواز العدم لنا ان جواز العدم بهذا
يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا الاعم كما ذكرنا انفا وان
حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعلية
بلازم لماهية الممكن تكرارا او نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى النقص
لان الوجوب تاكد الوجود ووثوقه والامكان ضعف فيه والاستعداد
ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن
التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع
قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على
حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين
للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول
الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم
بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع لكن كلمات ارباب
بها التمثيل لا الحصر العقلي فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي
لا يكون الا لماله مادة وكل مادي مركب لكن المتكلم سيبطله وهو غير الامكان
الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه
امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء ومهيئة اياه لافاضة الفاعل
وجود الحوادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي
فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مترتب الى تاثير المؤثر
وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او
العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من
انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا
بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة
لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة
بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها

والوجود

والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث القدم
والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصافه
بوجودها وقد توصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد
اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به
ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم و
بالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما
الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى
من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة
الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي
فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات
الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة
الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما
بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل
ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب
مثلا الى ابنه فرد من افراد القدم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث
الاضافي مع انه حادث زماني فوجد ما فرد من افراد الحادث لا يصدق عليه
الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فانما يصدق
اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فههنا كان ان احدهما الاب بالنسبة الى ما بعده و
هو فرد من افراد القدم الاضافي وليس من افراد العدم الاضافي والحاصل
ان الاب من حيث انه اب قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ
بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق
بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما
بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى ذلك علة تامة لاستجماعه
شرائط التاثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة
سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة يعني جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي
قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الناقصة وحدها كما في

الزماني صح

من افراد الحادث الاضافي والاخر
الاب منسوبا الى ما قبله وهو فرد من
افراد الحادث الاضافي وليس صح

البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا القصور مانع او مع
اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع
الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما
اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادة والصورة سواء كان هناك
علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب
فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادة والصورة عين الماهية
والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر اخر اليه وقال
صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل
المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا
عن اخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مسالة حركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد و
على العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية المتأخر كما في
الطبع انتهى كلامه وعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية
وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما
ذكرنا تقدم الفاعل ايضا انما اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه
موافق لكلام المحقق في شرح الاشارات حيث قال ثم لاح انا ان تكون المحتاج اليه
مع ذلك هو الذي باتزاده يتقيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار
الاول متأخر بالمعلولية ويسمى كالمفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك
عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان
ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع
يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر
اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وهو غير مناف لكلام الشيخ
فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر يتناول بمعناه اذا كان وجود هذا
صادرا عن اخر وانما يصدر وجوده عن اخر اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير
وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع
جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين

بالقياس الى الواحد وكالمشروط م

اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص
التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء و
من الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء متقوما الى كله وقال لا يعقل فوات
الاثنين وهو ذات هذا الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا
ام لا بل في كل حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية
فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية
ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو
ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كتقدم موسى
على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه و
هي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والمأموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع
الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث
يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بالجعل اي ما جعل مبدأ فقد يبتدئ من الجوانب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخر وقد يبتدئ من الباب فيعكس
الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان
الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس او بالشرف
وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او
بالذات اثبته المتكلمون قسما اخر من السبق نظرا الى وجوه التقدم فيما
الاجزاء الزمان بعضها على البعض كتقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه
ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينه بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها
ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان
السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء
الزمان يستحيل اجتماعها مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه
سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع و
يجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة
ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا

ذاك الواحد م

اقول م

قوله م

لكان للزمان زمان وهو محال قوله واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق
على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف
المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حيث كانت او علية يجامع المسبوق في
الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك ولذلك قال قائل ان يقول السبق بالرتبة
هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان
السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون
عرضا مفارقا لا نسلم ان السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لا يقال
لان نقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما
يكون سابقا على وجود عمرو بسبب زمانه لان زمان وجود زيد كان سابقا على
زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة
كما ذكرنا وذهب الحكماء انه عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون
السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير
اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء
الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من
الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطة فهما عرضان لاجزاء
الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود
زيد متقدم على وجود عمرو واتجه ان يقال لماذا اتفق انه متقدم عليه فلو اجيب بان
وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة
كانت متقدمة على تلك الحادثة ايضا ان يقال لم صارت تلك متقدمة على هذه فلو
اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان
يقال لماذا اتفق انه متقدم عليه وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان
ما ذكر وانتم غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا
سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع
السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في
مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا اتفق
امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا اتفق الزمان المتقدم متقدم على الزمان
المتاخر وهذا مما يعد سخفا ولكان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان

المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي
للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على
كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب
كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني لاثبات كثير من الحكماء والمتكلمين ههنا
ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم
لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا
زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا
تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما لا يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير
ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه
الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم
بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب او لا والاول التقدم بحسب الرتبة
والثاني اما ان يكون منهما احتياج او لا والثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون
المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا والاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع قوله
وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان
لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده
فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود
فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف
واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض
سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى امر عرض للآخر تاخر هو مضايف لذلك
السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية
كنوعين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص
او حسية كمأمومين متحاذيين ولا في المعية في الشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة
لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء
او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين مشروطين بشرط واحد فانهما معا ايضا
في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول
واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على رأي المتكلمين واما المعية الزمانية

واذا اختلف الجنسان على رأي
الحكماء ولا في المعية الزمانية على رأي
المتكلمين صح

على راى الحكماء والمعية الذاتية على راى المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية
عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي ثبت له التقدم والتاخر
وبما فسّل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات عن معقول
اقول كان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم
الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء
الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في
ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي
على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فاما لعلم اشتراك هذه الاقسام
في معنى السبق لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق
بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج
الى علة غيرها فما ينتزع عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق
بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان اولحوق في هذه الثلثة ان يحصل السابق فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف
السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويختلط الاضافة
بين المضايفين في انواعه اي انواع التشكيك وهي بلية التشكيك بالاولوية و
التشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد الشيئين بالاضافة
الى شيء اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد الشيئين
اولى بمفهوم السبق من الاخر كان المتاخر الذي هو مضايف للسبق الاول اولى بالاضافة
الى المتاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني
كان المتاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من المتاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية
والاقدمية فالاضافة بين الشيئين اذا كانت نوع من انواع التشكيك كانت تلك
الاضافة ويختلط بين مضايفيها يعني باخريهما وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق
على اقسامه امتنع حقيقته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك
وقد عرفت انه والتقدم دائما لعارض زماني ومكاني وغيرهما يعني اذا نظر الى
الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدما على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر
باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم المكاني
او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع

فتدبر

هذا الملاحظة وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض
التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر اخر والتقدم و
الحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مرّ انهما قد يوجدان اضافيين و
قد مر ان الحقيقي من كل منهما مراد به معنيان احدهما المسبوق في اثنا والاخر
زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي
منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا نعتبر فيهما الزمان
ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من التقدم و
الحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة
لا يفهمون منهما الا هذا المعنى وثانيهما وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه
مصطلح اهل الكلام والا الحكم يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان
يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال
هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم الحكم لان الزمان
اما قديم او حادث لامتناع الخلو عنهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان
زمان اخر وهو محال ولا يلزم الحكم من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث
الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو عنهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو
ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وهو صادق على الزمان
بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا شك ورد بان الزمان معتبر
في مفهوم القدم سلبا بالاثبات والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم الحكم
فلا اشكال والحدوث الذاتي يتحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن
مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته
فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى بكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء
في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم
على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته
وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فان وجود الممكن مسبوق
بلا اقتضاء الوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان عبارة ما ذكروه في
اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس

حقيقيين وقد يوجدان صح

وهو معناهما الحقيقيان صح

ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب ارتفاعه
وذلك اما ثبت او لكان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع
ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول
ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات
دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث
اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة
قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم
صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم
ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك
قطعا ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحادث حتى يتسلسل هذا في القدم
والحدوث الزمانيين واما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء
هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا — وهكذا نقول م
لكان حادثا بالذات اي مسبوقا بموصوفه سبقا ذاتيا حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه
في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان
قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير
فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما
استشعر ان للسائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف شيء بالعدم والحدوث
لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان
ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق
بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه — مخ م
وكلاهما [illegible] وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا
والا لزم قدم الحادث ولا يخفى المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية — اي نفسه م
وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء
بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس [illegible] حدوثا
كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي
ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما و
لا حادثا لا ان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل في

لزوم التسلسل اولا ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف
به بعدم الاتصاف واتصف القدم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم — نظرة م
الاتصاف وهكذا الكلام في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي
قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع
سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب
سلاسلهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية
فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وتصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما
في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين
النفي والاثبات وكذا تصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب
الغيري في الموجود اي كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير
على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا
يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات
او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق
فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون
الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده على عينه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب
بالذات لوازم سلبية اشياء كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا
من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج — ح
الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء
غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اولا [illegible] لان الممكن هو ما
يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره او الموجود في الخارج اما ان يحتاج في
وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب
الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزء الذهني
وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط
في الخارج صورتان متغايرتان في الذهن مطابقتان لذلك البسيط واللازم باطل بالضرورة
فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى بديهة واجيب

اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعد مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني وما بالا لا يجوز استحالة ان يكون للبسيط صور متمايزة كما ذكر وانما جوّز ذلك بكونه محالا من بديهته وتمسك لاثبات ذلك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورهن متغايرة من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تشارع وتمسك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية تنتزعها العقل من الموجودات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضي تلك الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص بخصوصه واخرى مطابقة وهي نوعه واخرى مطابقة وهي جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء الا كل مهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في مهية من المهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل واذا لم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك والتمام لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين اذ اللازم ان يكون الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر بضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحسب يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وحدة ضرورية وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول لا يصح لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره لا يمكن حلوله في غيره بديهة والثاني ايضا لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال فيكون الواجب هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة متحصلة بل غايته حقيقة اعتبارية واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان المحل الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب

ذكر الشارح ان المحل هو الواجب لانه لا يمكن ان يكون هو الموضوع والشيء الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته الامر يحصل منهما ان يحصل حقيقة اعتبارية ولم حل كل منهما في الآخر كان المحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان المحال متعلق بالمحل وكل متعلق بالمحل ممكن نسخه

مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج والانفعال من الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يكن الوجود له لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله ان لم يقم الوجود لم يكن موجودا وان اراد ما يشمل مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر ما له هوية خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذاك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية لانا نقول ادعاء ان وجوده ليس بصفة موجودة وزائدة عليه وانتم كلامه فلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو علة وانه مع انه مقصوده من الاصل يجوز ان يكون صدق ذلك المدعى باستثناء الوجود عنها لا يمتنع مع عدم زيادته ايضا فاستناد الوجود الى المهية التي يسوم بها تحقق وجوده ولا يقتضي امكانه ثبت ولا يقتضي لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به المهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصف به المهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصف به الوجود كان معناه انه يقتضي ذات المهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلوب وقد تلخص بحث سيدفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها الضرورة

بارده وبيان الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة
على ما سيجي مال بعض متاخري المتكلمين وشيهم المحقق الى مذهبهم اقول ان
المحوج الى العلة هو الامكان لكا سبق بحسبه فاتصاف شي بامر اذا كان ممكنا
وكان ذلك الشي بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به
لم يكن هناك بد من علة بجعل ذلك الشي متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز
ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة بجعله متصفا
بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شي بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة
هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف
بها ما هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب
تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها تصير
متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر
فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة ومرجحها ومآل
ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود لان هناك اقتضاء وتاثيرا ولذا قال بعض المحققين صفات الواجب
تعالى لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه
الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير
المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن
على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا و
لا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن و
الثالث يقتضي ان لا يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب
لعلة فيفتقر الواجب لانها يكون ممكنا هيئت واجيب بان المحتاج الى العلة هو
العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض
واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار
الواجب الى غيره واجيب اذ يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود
للواجب هو الواجب نفسه لا غير الثالث ان الواجب مبداء للممكنات كلها
فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبداء لجميع الممكنات وهو
مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود

لم يكن له

مع قيد التجرد لزم جواز كون كل وجود مبداء لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه
لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشي مبداء لنفسه ولعلله ممتنع بالذات
لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية الرابع ان الواجب مشارك الممكنات في الوجود
ومخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته
الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق
لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو
الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد ومعناه عدمي لا
يصلح ان يكون جزء للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا
لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان
بدون الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع
الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب
او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب و
الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات
الواجب انما النزاع في زيادة الوجود الخاص وما ذكر من الوجوه انما يدل
على زيادة المطلق لا على زيادة الوجود الخاص فانا نقول الوجود الخاص
هو الذي يدعي انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق
ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا
اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو
كان حقيقة الواجب هو الوجود وكذا نقول مبداء الممكنات هو وجود خاص
مخالف لساير الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبداء مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود
المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المابه الامتياز وكذا نقول ذات الباري
نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم
ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول فاكتفى

شافعر

به ليعاين عليه الباقي الساد بين ان الوجود طبيعة نوعية لما يتناين كونه مفهوما
واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد
منها ما يجب على الاخر وعلى هذا ينبني كثير من القواعد كما سياتي فان الوجود
ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان
لم يقتض شيئا منهما كان يجوز الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب
ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة
افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم
واحد على اشياء مختلفة الحقيقة مجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان
النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف
ساير الانوار فيجوز ان تكون الوجودات الخاصة متخالفة في الحقيقة يجب بعضها
وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في
صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا الشارح ان الوجوب الذاتي
اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن
اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته والجواب عنه قد تقدم يقتضي
واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما ان التقدم بالوجود
فمم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود الماهية من حيث هي فيتقدمه ذاتا لا وجودا
كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم الدليل على هذا لزم ان لا تكون
ماهية الممكن قابلة لوجودها والا لسبقت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها
الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة
العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير
معقول فان العقل اذا لم يلحظ كون الشي موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدا للوجود
مستندا اليه والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود يستند اليه فلا بد ان يلحظ
العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر معها الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن
العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود قيل لا نم ان المفيد
لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هنا سوى ان تلك
الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول
الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بان

ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا لوجود الغير واجيب بان الناس قد اتفقوا وجزموا
على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد دون مرتبة الوجود قطعا فالعقل يحكم
الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب المص عن
النقض في شرح الاشارات بان كلام الشيخ مبني على ان الماهية توجد
في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن
الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي
بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشي ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود
اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها
والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن
فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه وفيه نظر لان الاتصاف
اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك
الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها
قابلة لصفة عقلية فان قلت قد وجه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه
ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها لا تتصف به
بل هي متصفة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحقق في العقل ولا نم تعري الوجود
الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة
في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم
بالبياض وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام الى هنا كلامه اقول
وهو غير موجه بعد اما اولا فلانه يجب ان يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة
خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان الناقض
ان يقول لما كان قابلة الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك تحقق
تقدم العلة القابلة تقدمها بالوجود العقلي فليكف في تقدم العلة الفاعلة اتصافها
بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان مذهب الاوائل
علة فاعلة لوجودها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان قيل في ذلك

الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لانا كلامنا
في مهية واجب الوجود فنقول لو كانت مهية الواجب علة فاعلة لوجودها
الخارجي للزم ان يكون الوجود لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم
ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو محال لانا نشرك معنى تقدم العلة على معلولها
بالوجود الفعلي ان يكون الوجود الفعلي للعلة متقدما على الوجود لمعلولها ولا
يلزم من هذا ان يتقدم الوجود الفعلي لمهية الواجب على وجودها الفعلي لوجودها
الخارجي لا ان يتقدم الوجود لمهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم
ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون مثل الوجود العقلي
لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها
انه لو زاد وجود الواجب على مهيته لزم كون الشي الواحد قابلا وفاعلا
له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة
ان يكون غير الواجب فاعلا لوجوده وانت لو تفطنت لما سبق من بيان استحالة
ورد هذا بانا لا نسلم استحالة كون الشي قابلا وفاعلا وسيجي الكلام في دليلها
ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان يجاب بان زواله نظرا الى ذاته وان لا
امكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر مرارا لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات
امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع
لزم تركبه وهو خلاف العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج
المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود
الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام
قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر
للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر والجواب منع احتياج المهية في تحققها الى الوجود
فان الوجود هو نفس التحقق لا امر به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان
يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى
الوجود وكل محتاج في تحققه الى الغير فهو ممكن وهذا الوجه ملخص واختصار للوجه
السابق كما ان ما قبل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه
الوجود لم يوجد من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل

انضمام

انضمام الوجود اليه لم يمكن الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في
نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج الى غيره الذي في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن ولا شي من الممكن بواجب فلا شي من المفهومات المغايرة للوجود
بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي
موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته وفي تطويل هذا الوجه ومدار الجميع على توهم الوجود
امرا به يكون الشي موجودا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق
لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشي موجودا وكون الشي متحققا
عبارات والمعنى واحد وكيف لو تم ما ذكروه لدل على ان كل من السلوب والاضافات
عين ذات الواجب مع اثبات تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة
فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب
غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب
عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان
كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الواجب
نفس العدم والا لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي
عن هذا بان ذات الباري نفس تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة
الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير
كون ذات الواجب عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا
معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من
الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل
احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب
وعين الازلي والى غير ذلك من السلوب والاضافات نعم عما يقول الظالمون علوا
كبيرا فان نوقش بان الحق هو لم يحتج الواجب في وجوده الى غيره لا الى ما يحتاج الى

بجوده وص

في ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس يحتاج فيها لكن
لم يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض و
لزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك
لامتناع الاستغناء عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله
اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون المهية موجودة قبل قيام الوجود
بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجودا
في الخارج ليلزم تسلسل الموجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها في العقل
كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المص والحكماء القائلين بكون وجود الواجب
عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم
الحكم بامتناع الاستغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم
بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بالوجود هو نفسه
لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لا يقال هذا الكلام
في مفهوم الوجود المطلق لان الوجود الذي هو فرد من افراده هو القائم بنفسه الموجود في
الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم
على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل
كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات
الكلية بموجودة في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم
بمفهوم الوجود ولاقامة الدليل على ذلك ولانهم لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعني وجود الواجب كان للوجود ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود
المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن
في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام يصح من القائلين بكون الوجود زائدا على المهيات
كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم تكن تلك المهيات موجودة لم يقم

المطلق م

وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم كون المهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود
موجودا في الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالمهية قياما خارجيا
ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم
والجهات يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض
المهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضا لنفس المهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد
وجوديها الخارجي والذهني وغيره ومنها اللماهيته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون
عروضها للمهية من حيث الوجود الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها
للمهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل
ومعروضاتها تسمى معقولات اولى والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والنوعية والفصلية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها
في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات
المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذلك بل خارج
عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل
اذا لاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم قاسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم
الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية
والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول اخر وهو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية
اقول اراد بكون الوجود الخارجي بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية من حيث
هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية
الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر حتى يكون من المعقولات
الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا
خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي ولم يعلموا ان المهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في الخارج لا في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه

من سنخ حالات ذات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة ويكون
الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق
في تحقيقه ومذهب الحكماء والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على
ما سبق واذا تحققت ما تلوناه انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات
الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية والعقل لما تصور النقيضين
من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او
لا ترى له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما
في انفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لعدمها بان يتصف المحل بهما كليهما او
لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين فقط الحاكم على
النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على
تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي
النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا نقيضين
حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم
بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن
اجتماعهما قيل القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا في محل فلك متقابلين معا
اجيب بان اعتبار العقل لها عبارة عن اخذ صورتها فلا اجتماع بين صورتي النقيضين
لا بينهما فلا محذور كما عرفت لانا نقول العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع
صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول انما ذكر
على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل
فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الاجتماع صورة احد النقيضين

كون م

مع عين الآخر والا استحالة فيه على ان ثبوت الصورة في العقل ليس صورة
عن ثبوت الصورة
حاصلة تنتزع منه ليتم صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا في ثبوت
الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما يحتاج
لذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا الرد صحيح فانما الصحيح في ثبوت الصور
دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالعلم
وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم
وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف
امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر لو كان النقيضان مفردين او يتحقق
في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف
العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق
مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحقق تحققهما في نفس الامر حتى يلزم
اجتماع النقيضين المستحيل وكما للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه
تصور العقل عدم ذاته لا يستدعي ثبوته حتى يكون هذا اجتماعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين
المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود ولو كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو الذي ليس له ثبوت
ووجود بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويحكم
اي لاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا
بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر
لا ثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه
معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد علم ان هذا ليس بجمع للنقيضين و
يصح الحكم عليه من حيث هو ثابت ولا تناقض هذا هو الجواب المشهور وعندي

على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه
في الذهن وبيان اللزوم انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه حقيقة
امتناع تحقق المشروط بدون الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع
هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه
وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار
وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم
عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل
قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو ثابت ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس
ثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق لا يتصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس
ثابت والاتصاف بصحة الحكم عليه من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد
الجهة ومؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان العقل لما تصور جميع الاشياء
يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم عليهما بالتمايز مع ان ذلك
يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن اذ لا يتحقق مفهوم للاقسام بدون تصور الاقسام حينئذ
مع ان الحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس
ثابت في الذهن ولا لم يتحقق لم يكن ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما
عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا انقسم الموجود
ولهذا انقسم الموجود وفي بعض لا يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام
ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل
من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت
وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب
عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية

تحقق ص

لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وبين ما له هوية عقلية
وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض ان اي لما ليس بثابت في الذهن
هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان الامر يمكن ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار آخر فكذا يمكن ان يكون الامر ماهوية باعتبار ولا هوية له باعتبار ولا
محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية
بمثلها من الموجودات اي الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم
والخارج في صحيحه يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج بحيث يكون النسبة
بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا
هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة
لا لوجودها والا اي وان لم يكن الحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم
مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري
او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور
العقلية فذلك ممتنع صدقه وهذا ايجابا بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر
عقلي لا ثبوت له في الخارج والمراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر
والا فلكون النسبة السلبية خارجية لا تتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان
الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فتتحقق هناك نسبة سلبية خارجية
فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين
تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج
واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون
مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى متصف بها زيد الا
في الخارج فقط وهذا ما يقال ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج
بالامور العدمية لان انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي

اولم

ولم صدق شيء على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان كلا
في الخارج لا يثبت الشيء في الخارج شيء آخر ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد
لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم باتحاد الانسان صحيح ولم
يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور فيه ايضا
الصور بين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان يثبت له شيء
في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون
مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده
فلا بد من امر آخر فيعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في
نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او
ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر
على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان
لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا
وصادقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد تختلف الاحكام
في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمين حدوثه فبايهما يعتبر
المطابقة واقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس
الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان في النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب
الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا
للمطابق وايضا فانهم قالوا امورا قاطعا ذكره المحقق المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما
في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم بتغايرهما ومعلوم
ان ما لا يكون في الاذهان لا يمكن في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج

الذهن فاذا

الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا
كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج
ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج
لان المراد بالخارج ما هو الخارج عن القوى الادراكية وما في الاذهان ما ثبت فيها من
الاحكام لو كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر
والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة
لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد
به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر
مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول
والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق
لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول
ويمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة
للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه متعذر في وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق
ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يحصل معه وكذا وصف
العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها
في العقل والجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا
لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر
عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة
ولا كذلك علم الواجب تعم بل هو علم حضوري كعلم النفس بذاتها وعن الثالث بان
ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في هذا وقد قيل كان قولهم للعقل ان يعقل نقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم

بالتناقض بينهما كما في ساير المتناقضات لكن قد يراد الحكم الذهني متعلق بقوله
ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز لو لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة
به ولو كان مطابقا يلزم ان يكون كل من المتمايزين ذا هوية في الخارج فيكون اللاشئ ثابتا
في الخارج ثابتا فيه بعضها فاجاب بان صحة الحكم الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة
الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج وفيه نظر اما اولا فلان
حكم العقل على امرين بانهما متمايزين يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم
من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شئ ولو كان كاذبا يستدعي تصور
المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم لا يقدح في معقوده واما ثانيا فلانه بعد ما تبين
انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتمايزين
هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج
ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون اللاشئ ثابتا في الخارج ثابتا
فيه وانما يلزم ذلك لو كان احد المتمايزين هو اللاشئ الثابت في الخارج وهو
ثم فيبطل قوله فيكون اللاشئ ثابتا ثابتا في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد
يحملان وقد يربط بهما المحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى حال المواد
اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هنا لينبه على بيان ما يتعدى
الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه
على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم
بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتها ادرك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي
الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة بوحدة
الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا

المتمايز لو لم يطابق الواقع الخارج
كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكر ما لم
يذب الحكم صح

الذهن ثابتا في الخارج والمحذور فيه
ان يكون اللاشئ ثابت صح

بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومنع الحمل لان المتغايرين مفهوما يتحدان ذاتا قيل يرد
عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود لم يصح حمل بعضها
على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود
لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يعتبر الحمل باتحاد المفهومين
المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا او يرد عليه حمل العدميات على الموجودات
الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود ونحن لا نريد الاتحاد في الوجود الخارجي بل
رب موجود لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع
والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل
على الجنس لا غير ذلك فانهما ولا يمتنع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض ولا نريد بالوجود
اعم من الذهني والخارجي لنا ول امثال ذلك هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير
في الوجود المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل
فيه وهو معنى المفهوم وقد يعتبر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء
على الماهية المركبة منها وجه الاتحاد وقد يكون احدهما وقد يكون ثالث يعني قد يكون مفهوم
الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع
حقيقة وهذا اما يتفق لو العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب
وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول
متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول
تمام حقيقة ما صدقا عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا
يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم الصحيح القيام لو استدعاه هذا
جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره لو شرط في الحكم بما يوجب ان يكون
متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر
لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر فقولنا كل ادمي

ابيض لو لم يكن البياض قايما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما
ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد
عليه واذا كان احد الطرفين قايما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس
متصفا بالطرف القايم به والا اجتمع المثلان عند قيامه وح يلزم قيام الشيء بما ليس
متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام
احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام
بين الكل والجزء وقولك لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد
منهما اجنبيا عن الآخر قلنا مم وانما يلزم ذلك لو لم يكن مع التغاير متحدين بالذات
ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القايم
في القايم فيلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به وقولك فالطرف الآخر في نفسه ليس
متصفا بالطرف القايم به قلنا مسلم ولكن معنا ان القايم ليس مأخوذا بعنوان مع ما قام
به ولا يلزم من عدم اعتبار القايم مع ما قام به اعتبار عدم اتصاف القايم معه للفرق
الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات يشتمل
على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال الشيء بنفسه
اقول فيه نظر لان المقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعينا من غير حاجة الى بيان
ولو كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على
تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها هذا جواب شك
يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان اثبات الوجود للماهية بعد حمل الوجود عليها
يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة
قلنا مم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا مم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت
للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها الا يعتبر نحو وجودها
بل يعتبرها الا اثبات لنفيها وثبوتها في الذهن ولو كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك

قبل وجودها صح

والا اجتمع المتقابلان فيكون ثابتا
للماهية الموجودة فاثبات الوجود
للماهية يستدعي وجودها قبل وجودها
ود لكنه مع لاتصافها بكونها
موجودة بوجودين او بوجود
واحد ترتبي دوري
لان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود
الماهية قبل وجودها فيكون الوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة صح

من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات
علة معدة لاوضاع مخصوصة بين
تلك الآلات ود

بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجد البناء في الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا وحركات
الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير الحركات المستندة الى حركة البناء
فلا يضر انعدام شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد
القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه
ليس له حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي
فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على
ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون جميع معلوله الاول و
سائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسايط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد عدمه
ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا
الى تمام العلة او لو امكن القديم الممكن لما استمر لمن كل حادث ممكن حادث فان قيل صفات
الباري سبحانه على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه
بطريق الاختيار وتعين الايجاب قلنا على راي المتكلمين صفات الباري ليست زائدة
على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى الموجد المختار ايضا ما قيدنا المؤثر
بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى
الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع
بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان اللازم هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل
بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا
فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب
ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حال
حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم
اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتي ان القدم الذاتي لا يوصف به
سوى ذات الله تعالى لما سياتي فمرادنا توحيد الواجب فيما وقع في عبارة المتقدمين بعضهم من ان
صفات الله تعالى واجبة له وقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب يعني انها لا تفتقر الى غير الذات

وكانه الا لنسبه صح

واما القدم الزماني فيوصف به ذات الواجب تعالى باتفاق الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا
عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله تعالى سبحانه صفات موجودة قديمة بذاته
تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا
بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين بالحال منهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية
والواجبية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة
هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قاله الامام في المحصل
لكن المعتزلة لم يبالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة
ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول
امور قديمة ولا نعني بالقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم نفوا فرقا بين الوجود والثبوت ولا يجعلون
الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا
بعد التغيير ونقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا نعني بالقديم الا ذلك دفعا لهذا
الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده
ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر
والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذات الله تعالى صفات ثلثة قديمة سموها اقانيم العلم
والوجود والحيوة وكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا
لانهم اثبتوها ذوات لا صفات ولم يتحاشوا عن التسمية بالذات وسموها صفات فانهم
قالوا اقنوم العلم في المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات بانتقال صح
القديمة هو الكفر دون الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم آلهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا
اله واحد واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى
الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول
والنفوس السماوية والاجسام الفلكية ذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة و
الوضع بمعنى انها متحركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهو مسبوقة كل صح

باخرى

باخرى فيكون حادثة وكذا العناصر والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس القديمين
النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها
حيان فاعلان وهو الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة في الارواح الفلكية
والسماوية وواحد منفعل حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين
وهما الدهر والخلاء قالوا تعلقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها لتحصل
من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا
بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لانهم قالوا كل حادث
له مادة ومدة لزم التسلسل لانهما حادثان ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا
الى مادة ومدة اخريان وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة انه وجود
مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه
الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على رأي الحكماء
لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول
ايضا محال على رأي المص وسائر المتكلمين كما سيجيء في مباحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء
الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على
وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف
لان عدم الشيء ليس اشرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء
وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق
فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم
وسموه التقدم بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مما كان
كثيره بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجه الحادث بعد ان لم يكن البعد
بالقياس الى قبلية كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا
في حصول الوجود بل قبلية لا يجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضها بالذات وكل

لان معروض القبلية لم يعرضه القبلية الا بواسطة شيء اخر فذاك ولم يعرضه القبلية بواسطة شيء
او فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته
القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يوجد معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امر
مغاير لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم ان القبلية لابد لها من معروض كك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا بالذات
لا بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد
قلنا نم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث لو لم يكن قبله
وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان
فان قبل زيد على نوح مثلا اطول وازيد منه على موسى اما انه متصل فلانه يقبل الانقسام
لا الى حد فان قبل زيد على نوح يمكن ان ينقسم وبقي قبل زيد على عمرو مثلا ثم على بكر ثم على نوح وهكذا
يمكن ان ينقسم قبل زيد على عمرو وبقي قبل زيد على خالد مثلا ثم على بشر ثم على عمرو واما انه غير
قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يعرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر
وبعد الى جزء منها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية
اضافة بينها وبين المضاف فان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول انهما اضافتان عقليان يجب

في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا صح

ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل
مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون الكل من الجزئين وجود
في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج بناء على اتصاله اذ المتصل لا جزء له بالفعل
وليس يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام
اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد فلا يلزم ان اجزاءه
لا تجتمع في الوجود وكان الكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين مفروضا
جزء واحدا هف وهذا لانهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
لان الزمان مع الحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء
الانقسام في الاخرين فبطل الاصل الذي هو مبني قواعدهم الا وهو عدم اجتماع الاجزاء

في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود
الموضوع في الخارج كما في الوجود والعدم لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت
العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم
كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح
والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي
بل الجواب ان ماهية الزمان متصف في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث
لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انه لو
وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في
المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية
استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها
في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء
فكان اجزاؤه منفصلة بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان
مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما يعرض فيه من الاجزاء لابد ان يتقدم
بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية منفصل بعضها عن بعض
بالفعل فكل ما يمكن ان يعرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها
كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائها غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها
الانقسام لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه
الا امور غير قابلة للانقسام ولو بالفرض ويلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء
لا تتجزى لان ما ذكر انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون
بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث
ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وقد يطلق المادة
بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل
وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه

الشيء
اضافيا بحقيقته فيكون عرضا يستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم
على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل تعلقا
به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اصحاب اقتدار الفاعل عليه فيكون قايما
بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن
القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قايم بها اذ
ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين
الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان
الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق
الحلول فلم لا يجوز ان يكون للحادث جوهرا غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها
القايمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست اجسام
ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا عليه القاعدة
من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان
كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي
وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي
الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز
ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور مستعدة لها الا وجود ذلك الحادث ولا يثبت
ذلك من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا
الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان
الامكان الذاتي اما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض على ما سلف
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء آخر
كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء آخر حتى يوجد
له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه

حالا في جوهر آخر ككم و...
يوجد لدليل على امتناع ذلك او
عرضا فانما الجوهر غير جسماني
صح

الشيء في نفسه

الشيء له كان ما تعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد يكون موجودا في غيره كالعرض
والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود الغير ضرورة ان ذلك الغير لو
كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث
مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء ما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن اوم
فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكان قبل حدوثه قايما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء
من الموضوعات حتى يقوم به وهو مح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا
الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان
امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل وجود حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه
قايما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان موجودا اتم الاستدلال من غير حاجة الى
ما ذكره من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قايم به او متعلق به انما يقتضي امكان
وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل قوله لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا
فيه او معه قلت امتناعه في زمان كونه معدوما مسلم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث
ومنها ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قايم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة
التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث
لان المعلول دايم بدوام علته التامة بالضرورة والتخلف من المرجح بلا مرجح بل لا بد
من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع
توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث يتوقف
الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو مح بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق
معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات
مقربة الى الفيضان من العلل هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد
الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ليس مع ابتنائه
على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق
ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد

لانا لانم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى
محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك ذلك
ذلك القرب لكن امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان
عن العلة ولا يتحقق بتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيهما والقديم لا يجوز
عليها العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه امتنع استناد القديم الى فاعل مختار
ثم ما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بالذات
اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته
التامة لا يقال القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي
امكانه الذاتي نعم يرد ما لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء مما سواه
قديما يمتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وحدوث صفات الواجب فقد مر مرارا وسيجي في
بحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام الفصل الثاني في المهية ولواحقها كالوحدة
والكثرة ونظايرهما وهو اي لفظ المهية مشتق مما هو هو اي المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر
فيهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ المهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة
العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثمة قيل لفظ المهية يدل على المفهوم الكلي الزاما ويطلق
الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال ذات العنقاء
وحقيقتها بل مهيتها وهذا الحكم الاغلب وقد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها او
الكلي من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه العوارض في هيئة يعرض لما صدقت هي عليها
من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية
من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية الشخصية التشخص وقد يراد بها الوجود
الخارجي وحقيقة كل شيء مغاير لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض
او مفارقة كالزوجية للجنسية والوحدة في الوجود والعدم والوحدة والكثرة لا غير ذلك من الاعتبارات
على متولهي الامور العامة العارضة لحقيقة الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في
حقيقته والا اي ولو لم يكن كذلك بل كان نفس حقيقة معروضها او داخلا فيه مثلا لو كانت

ذلك

عدمه ص

[illegible]

الالفاظ ص

الوحدة نفس حقيقة الانسان لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا
هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا التنافي للواحد فان
الانسان كما يكون واحدا يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم
يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الوحدة والكثرة المعتبرة في مفهوم الانسان ويمكن المهية
مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانها اذا لوحظ الانسانية ولوحظ معها الوحدة
حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان المأخوذ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ
مع الوجود يكون مقابلا للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية
ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية فقط لا
الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء
منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها باحد من المتنافيين بل على
معنى انها انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم
الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فظهر ان تلك العوارض ليست للمهية في حد
ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتاج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله
وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية
الف او ليست بالف اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض ام ليست بشيء منها
فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو
انسان بالف ولا شيء من تلك العوارض ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس
بالالف لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي مع تعبير المعنى ان الانسان من حيث هو
انسان شيء هو لا الف وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا
باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجابين المحصل والمعدول كان
يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب ولا يجب ان يجاب بسلب شقي الترديد
معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يؤخذ بشرط مقارنتها وتسمى المهية المخلوطة والمهية
بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط ان لا يقارن معها شيء من العوارض وتسمى المجردة

لكن لكثير ص

الملحوظ ص

والمهية بشرط لا شيء وقد يوخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وليسمى المطلقة والمهية المخلوطة صح
لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض
الناس من القوم جعل المهية مقسما لهذه الاقسام الثلثة كما فهمت بذلك على التجوز لكن
الشيخ في ... بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التي هي حيث هي ... ومشاره
العقول كما كنا اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان المهية كل شيء مغايرة لجميع العوارض
اللاحقة لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد
القسمة حال المهية بالقياس الى تلك العوارض ثم التقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل فبطل
قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان ينقسم
الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان
حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك كما وقع قسما الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان
الاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان الابيض واما حيوان اسود
وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فارادة المهية من تلك الاعتبار
واحكامها فيقول قد يوجد المهية مجردة عما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن
لا دخل فيه ... بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا يكون مقولا على لها صح
على هذا المجموع وذلك لان المهية مجردة عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير
حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون
الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض لها اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا ليقوم صح
يوخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة
لا بشرط شيء فيكون محمولا وليس معنى اخذه هيهنا بشرط لا شيء انه لم يوخذ بشرط اي شيء عليه صح
كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه انه لم يوخذ بشرط انه يدخل فيه ما من شانه
ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الجنس مهية مبهمة ولا يتعين ولا يتحصل الا بفصل منضم اليه يحصله الى الحيوان
ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه يحصله ويعينه فاذا اخذ من حيث دخل
فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين
النوع فالحيوان بشرط الناطق هو عين الانسان وبشرط الصاهل هو عين الفرس

وبهذا وليس معنى اخذه هيهنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في المهية
المجردة بل معناه انه يوخذ من حيث انه قد ينضم اليه امر خارج عنه وقد حصل هيهنا انه بهذا منها صح
وبهذا الاعتبار يكون كل منهما جزء له وجزء الشيء من حيث انه جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة
اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة
لما تركب منه وغير محمول عليه بالمواطاة من هذين الاعتبارين للحيوان من اخذه بشرط شيء فمعنى الاول
اعني اخذه بشرط شيء يوخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي
الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يوخذ معه ذلك الشيء من حيث هو علاوة خارج عنه واما زايد صح
اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء آخر معه
اي لا يوخذ معه شيء لا من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه ينضم اليه
بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع
المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرها من الاجزاء المحمولة على
المهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله مجردة عما عداها هو معنى
المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها هو معناها بالاصطلاح
الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة
والمذكور هيهنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد مجرد الفرض بمعنى عدم اعتبار الانضمام لم صح
اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل
قوله مجردة عما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم بيانا له
كشفا لذا قال ابن سينا ان المهية قد يوخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على
ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول ح لا يستقيم قوله في
لا يوجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان
وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان
الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقيل بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن
ايضا من العوارض وقيل بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لا الكون في الذهن
من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية
ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج وكذا الشخص
ليس من الامور العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالخارجية ما يلحق بالواقع من
عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن مبدأ فيها واعتبر عروضها لها في عقله ان يكون بحسب
نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية
بهذا المعنى والحق ما اشاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شي حتى عدم نفسه فلا حجر في التصورات
اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة المعراة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها
معراة عنها ولا يلاحظها لكنه لو كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يحكم الحكم على المجردة ممتنعا
بان يسلب الوجود في الخارج ولا حكم على شي الا بعد تصوره وبانه دفع ما قيل ان الكون في الذهن ايضا من العوارض
فلو حصلت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس
الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية
الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كالمعدوم
مطلقا يتصوره الذهن فهو موجود بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الغرض العقلي فهو متصف وقد
مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة
بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة فتصورها غير مطابق للواقع ولا عبرة
بالا مطابقة فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد
في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانا لا نعني بالمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع حينئذ
في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عنها كذلك فحاصل
انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفس الامر مقرونا بشي من العوارض فامتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا
وان اريد به ما اعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وللقراءة اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح قوله
ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر وبحسب الغرض لان تلك الماهية على هذا التفسير مجردة بكونها مجردة بحسب مجرده م

نفس الامر فتهدم بنيان التحقيق الذي ذكره واقول في الجواب انه لا شي موجود في الذهن الا وفيه
العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فيجب ان لا يدعى سوى المجرد وقد يكون متصورا
للعقل مفروضا له ذلك الفرض مطابق للواقع فيجب ان لا يدعى بل يعترف بانه خلاف الواقع في اما م
وقد يوخذ لا بشرط شي اصالة للماهية المطلقة وهي كل طبيعي المفهوم له ان امتنع
نفس التصور من وقوع الشركة فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمتنع فهو الكلي كالانسان
فان مفهومه مشترك بين افراده اي نوع الكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع
بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب
الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة لتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر
قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية
والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من
جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات
الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وفيه فان الطبيعة الانسانية
مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها موصوفة بتشخص
معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع الموصوف والعارض حتى يلزم اشتراك
تشخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو الموصوف وحده ولا استحالة فيه
ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره
كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك
يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع
اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة
في اذهان متعددة نعم يعرض للصورة العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصورة
الذهنية مناسبة مخصوصة لاكثر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا

اثر ليس فى ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذى يحصل فينا اذا تعقلنا فرسا معينا ومن المطابقة للكثيرين
انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا او وجدناه عن مشخصاته
حصل منه فى اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك
عمروا او وجدناه ليتم لم يحصل منه صورة اخرى فى العقل ولو انعكس الامر فى الرؤية كان
حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقوشة بنقش
واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمع ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم
اخر لم يتأثر الشمع بنقش اخر ولو سبق الى الشمع غيره لكان الذى ضرب عليها اولا كان
الاثر الحاصل فى الشمع هو ذلك النقش بعينه الى كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد
من الكثيرين لكن كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة
ان المطابقة انما يكون بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا الا انا نقول ان الكلية هى مطابقة
الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر فى ذلك ان الامور الخارجية ذوات
متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر
فى مفهوم الكلية فهى مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون
مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا فى ذهن واحد فى المطابقة
الذى تصور ومطابقة لباقى الصور الحاصلة فى اذهان غيره ضرورة ان الاشياء
المطابقة لشىء واحد مطابقة فيلزم ان يكون تلك الصور كلية قلنا الكلية هى مطابقة الصورة
العقلية لكثيرين هى ظل لها ومتعلق لارتباطها بها فان الصور الادراكية ظلال لا اما
للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور فى اذهان تلك الطائفة ليس بعضها
فى البعض بل كلها اظلال الامر واحد خارجى هو زيد فى هذا الكلام وحاصله ان الكلية لا يصح
تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية لامتناع التقاف
ذات واحدة بالامور المتعددة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية
فى نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور وهى عوض للصور العقلية كما نبه اقوى فساده
ظلال المنطقيين باسرهم قسموا الكلى والجزئى فمورد القسمة هو المعلوم دون الصور

العقلية التى هى العلوم ودون الموجودات الخارجية التى هى الاشخاص فانا اذا رأينا زيدا مثلا
وحصل فى الذهن انا نا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود
فى الخارج لا يمكن توصيف بالكلية لانها صورة جزئية فى نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل
ومفهوم الحيوان وهو غير صورة العقلية لانه معلوم لا علم وصورة العقلية علم لا معلوم و
هو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض
الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير
الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره
من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها صورة جزئية فى نفس جزئية يستلزم ان
يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك
مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة
بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة فى نفس جزئية لكان
صوابا موجود فى الخارج على معنى ان ما صدق عليه اى الشخص موجود فى الخارج على ما هو التحقيق
مذهب من قال بوجود الطبائع فى الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص موجود عبارة
عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل
على وجود الماهية لا بشرط شىء بانه جزء من الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج
موجود فيه فان الحيوان مثلا جزء من الحيوان الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج
موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له فى الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان
اريد انه جزء فى العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة فى الخارج
الا ترى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود فى الخارج مع انه ليس موجودا فى الخارج وصادق على المجموع
الحاصل منه وبما لصاف اليه هذا الكلام انما يلائم بحال الماهية لا بشرط شىء بالاصطلاح الاول الذى
سبق ذكره والكلية العارضة للماهية نوع اما كلى منطقى لان المنطقى انما يبحث عن الكلى من حيث هو كلى
من غير التفات الى خصوص الطبائع وقيل الى المركب من المعروض والعارض كلى عقلى وهما اى الكلى المنطقى
والعقلى ذهنيان لانهما من المعقولات الثانية اما الكلى المنطقى فقد سبق بيان ذلك فيه واما
العقلى فلتركبه منه فهذه اى الكلى الطبيعى والمنطقى والعقلى اعتبارات ثلثة يمتنع تحصلها فى كل ماهية معقولة

والمهية منها البسيط وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء مهية وهما موجودان ضرورة دعوى
الضرورة في وجود المهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من
المركبات ضروري وكذا تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود المهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل
تامل وقد يستدل عليه بان المركب لابد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
لابد فيها من الواحد لانه مبداها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدايه لا يقال ان اريد بالواحد
ما هو واحد وحدة حقيقية فقولكم لابد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثير مركبا من احاد (منه م)
كل واحد منها مركبا من احاد اخر وهكذا الى غير النهاية وان اريدت به ما هو اعم من الواحد
الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكنه لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند
ما مر لانا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المؤلف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب من الاحاد الغير المتناهي
فانه وان جاز ان يعبر جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية
مركبة من كثرات في الحقيقة فلابد هناك من احاد حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اخر وهو مع [illegible]
ووصفها بهما نوعي البسائط والمركب باعتبار ان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء
اخر ولا يرتفعان لكون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد (لان م)
يتنافيان نوع قد يعتبران على وجه يكونان متصادقين فان البسائط قد يصدق على كل شيء
جزء من اجزاء والمركب على كل شيء كلا الشيء ايضا فيتعاكسان في العموم والخصوص مع
اعتبارهما ما معنى البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا على ما هما من البسيط و
المركب الحقيقي تعاكسان في العموم والخصوص اي البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي (الحقيقيين البسيط ما لبسط والمركب صح)
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه وغيره وليس كل ما هو جزء
لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي (اي م)
والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس
كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافة الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع انه جزء الشيء والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا
عن اعتبار ذلك فالحق ان النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو

جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب منه شيء
كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة
لانهم لم يشترطوا في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لابد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس (لجواز صح)
الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لانه لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس (فهو م)
الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الاحتياج في المركب الى جاعل فكذا في البسيط (الممكنة م)
يتحقق الاحتياج الى جاعل اختلفوا في ان المهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال
ثلثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل جاعل سواء كانت بسيطة او مركبة
وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة
الى جعل الجاعل ثم الاثر الفاعل هو الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات
الممكن لا وجوده فلذلك يوصف مهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجودها الثاني انها غير مجعولة
مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم
جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال اقول ما سبق من ان لازم استحالة فان المعدوم
في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدولي وحاصله انه عند عدم الجعل يرتفع المهية
الانسانية راسا فلا يصدق عليها الحكم الايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب (عن الخارج صح)
نفسها عنها بحسب الخارج لانها تتقرر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا
الانسانية [illegible] والحق هو الثاني لا الاول والثالث ان المركب مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان (لا الانسانية م)
مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن
الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون غير بسيط البتة فلا يكون البسيط بسيطا هف
والجواب ان الامكان نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية حتى يقتضي اثنينية فيها
ق صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ولكن يتضح الحق بتحرير
محل النزاع ومنشاء المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني والعوارض المهية
ثلثة اقسام قسم يلحق المهية من حيث هي هي مع وجودها كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها (باي م)
باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني

وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فمنهوا بقولهم المهيات غير مجعولة ان المجعولية من
عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض المهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وفي بعضهم
وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها
يلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها
فرص
يلحقها لنفسها لعين مفهومها من حيث هو هو فانما وجدت المهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية ومن لم يشترك في الاحتياج
اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للمهية البسيطة اذ ليس فيه شئ من الاحتياج
العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضها للمهية البسيطة وهذا
ليقه كلام حق لا شبهة فيه وفي بعضهم والمهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا
به الاحتياج العارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك
فيه وفي بعض المحققين فيه بعد لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها
في الوجود الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس تخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
ولعله كان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج
سواء كان اتصافها به بينا او غير بين ولو فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود
الخارجي كان الكلام صحيحا والبعد بكلها وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم
المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس قولهم ان المهية لا واحدة ولا
كثيرة والصواب ان يقال ان معنى قولهم المهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل مجعوليتها باعتبار
وجوداتها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ
لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا للاخر وكذا
مجعولا للمهية ص
لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا اذ لا تأثير في المهية باعتبار الوجود بمعنى جعلها
متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا
صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج
ولو لم يجعل اتصافه به موجودا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها بل اتصافها

في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه
لا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرناه ولا بين اثباتها لها بالمعنى
من المعنى الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها لها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا
على ما صورناه ومن ذهب الى تخصيص المركبات بالمجعولية دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية
احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منفية عنهما معا و
منتفيه ص
بمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا ولعلهم ارادوا ما هو الظاهر من كلامهم ان المهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها
حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور
في البسيط فهو والمركب مشتركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود ويمتاز عنه في المجعولية بحسب
المهية فيمتازان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط فان
المهية ص
هذا المعنى حقا … ولو ارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا انه
بلا ريبة ص
امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب
والممتنع وكيف لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع
ايضا لانها نسبة كالامكان بل ارادوا حاجة في حد ذاته كما في المركب ومن هنا يندفع الجواب
عما ذكره من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي افتقاره في ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى
على المتأمل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين على نفي المجعولية مطلقا واثباتها لها
التوفيق ص
مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد استفاده بعينه من حاشية المحاكمات لكن توجيه القول
الثالث على ما ذكره فيه تلك البعد الذي كان قد هرب عنه اذ حاصله ان الحاجة الى الفاعل
من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية
… اي المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما
الى محل يقومان به لان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهناك اقسام
حقيقيا بانفسها كما لها قياما ما ص
اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب
قائم بغيره كالسواد والمركب مركب على انه يتقدم وجودا او عدما بالقياس الى الذهن والخارج
يعني ان اجزاء المهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج

يعقوليه وجود الجدار والسقف وكذا وجوده فى الذهن يعقوليه وجودهما فيه وبحب العدمين لينه فان
عدم البيت فى الخارج معقوليه عدم الجدار والسقف فيه وكذا عدمه فى الذهن معقوليه عدم احدهما
فيه لكن بين التقدمين اى تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من
وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة
الى شىء ما من الاجزاء فان وجود البيت معقوليه وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يعقل
لى عدم احدهما ايا ما كان والثانى ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم العلية ‏وجود م
فان كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه
فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشىء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة متعددة اجزائه
اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة
توارد علل تامة على شىء واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة
مجتمعة او يمكن الاجتماع واما العلل التامة التى يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها لان كل واحد من
اعدام الاجزاء التى يستحيل اجتماعها علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا
عدم جزء من المركب فى زمان ولم يعدم فى ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع
هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزء اخر منه معا فى زمان لم يكن شىء من هذين العدمين
علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء
الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب
بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم اجزاء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء
بل جار فى اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد
منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصى ما نبهت عليه وهو اى تقدم الاجزاء على الماهية على الغنى
للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء
اولا فاستحال بعد تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فاعتبار الذهن
بين وباعتبار الخارج فمعنى بعد الغنى عن السبب الجديد انما اعتبر فى الجزء بحسب الوجود الذهنى
ليس الجزء بين الثبوت ولم اعتبر بحسب الوجود الخارجى يسمى الجزء الغنى عن تحصيل الجزء خواص ثلث
واحدة وهى التقدم بحسب الوجودين الخارجى والذهنى متعاكسة اى خاصة مساوية للجزء فان
كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الاخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم فى الوجودين

جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فبطلان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لا يتقدم فى الوجود الخارجى والا
امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والجزء الخارجى متقدم بالوجود الخارجى
على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشىء متقدمة عليه فى الخارج لان كانت علة له فى الخارج وفى الذهن ان كانت
علة له فى الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا قلت الظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل فى الوجودين جميعا ان كان متحققا
فى الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب العقل والوجود الذهنى وان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجى ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكرنا فى مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجى وذلك اذا كان
من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه
بحسب الوجود الذهنى فقط لكن بحيث لو كان له وجود خارجى مغاير لوجود الكل فى الخارج وجب
ان يكون متقدما عليه فى الوجود الخارجى فهذا هو المراد بالتقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما
خاصة مساوية للجزء لا توجد فى العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشىء ان كانت علة له فى الخارج وجب
تقدمها فى الوجود الذهنى وان كانت علة له فى الذهن لم يجب تقدمها فى الوجود الخارجى فان قيل لما
لا يجوز ان يكون المراد هو المعنى الثانى اعنى ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والجزء الخارجى متقدم
بالوجود الخارجى لا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشىء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهنى
ان كانت له فى الوجود الذهنى فان الفاعل لوجود الصور فى الاذهان هو المبدأ الفياض ومعدات ‏عل
الدليل انما هى معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر بالبال المبدأ الفياض ‏م
قلنا لا يجوز ورود النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انها يجب تقدمها بالوجود الخارجى ان كانت
علة معدة بحسب الوجود الخارجى وتقدمها بالوجود الذهنى ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهنى كما
الدليل والثانية انه اعم اى تحصيل للجزء خاصتان اخريان متفرعتان على المهيتها الخاصة الاولى
فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهنى والخارجى لزم من الاول اعنى من تقدمه
بحسب الوجود الذهنى استغناؤه عن الوسط فى التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف
على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثانى
اعنى من تقدمه بحسب الوجود الخارجى استغناؤه عن الوسط فى الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب ‏الجزء م

كالجدار للبيت والاول للسواد والانفعل لا بسبب جديد فيظهر لك الجزء خواص ثلث الاولى
التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء
عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطارهما بالبال الاثبات
الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة
بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور المهية والثالثة الاستغناء
عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم المهية سواء كان الجزم
بثبوتها لها محتاجا الى وسط وكسب كتساوي زوايا المثلث لقائمتين بالنسبة
الى المثلث فانه لازم له ولذا يفتقر بيانه الى وساطة او لم يكن محتاجا اليها كالجزم بكون الاربعة
بمساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل
امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد
والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم
الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان
اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط
العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية
محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو تحققت
تلك الجزئيات لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم معدوم قطعا
والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كالبيت
بل قد يحصل بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هو مبدأ الاثار
العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون
والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من عرض بان يكون احدهما جوهرا
والاخر عرضا قائما بذلك الجوهر الذي هو جزؤه انما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك
الجوهر لانه يكون محتاجا اليه وما يكون جزء الشيء لا يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من
اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية مخصصة باللوازم والاثار ولا بد
في هذا المركب من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر

لم يحصل منها مهية حقيقية وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا انه الحكم الكلي بديهي
والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فانه ربما يخفى التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه و
تلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور
الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون
من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله والاكثر تشمولها اي شمول
الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جانب
جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص ثم اجزاء الاجزاء قد يتميز في الخارج بان
يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر وبالفعل يكون متميزة في الذهن ايضا و
هذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط
دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب المهية من الاجزاء
المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان الاجزاء اما ان يكون صورا
لامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات
متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصورة ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات
اربعة قد ذهب الى كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة المغاير للمركب مهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك
الوجود الواحد قائم بكل واحد من تلك الاجزاء فيلزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة له س
وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني
ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب
الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب
الوجود الخارجي ولو فرض بينهما ارتباط الكل يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر وفي المجموع منهما اي ص
هو هذا الواحد وذلك الواحد والعقل شاهد بذلك ببديهة العقل وهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل
من انها لما التامت وحصلت منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة واحد

لم كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا اول من ان لا معنى لتركيب من الاجزاء
المحمولة الا انه هناك شيئا واحدا قد حصل له معان كثيرة يتبعها معان اخر فيحصل من تلك
المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ماهية مخصوصة
يمتاز عن ساير الاشياء بالمهيات والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات بالمهية م
وبها صارت تلك الاشياء المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى انه يحيث
شيء واحد قد حصل له معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع
هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان
عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخرى
الابعاد التجزي والنمو التغذي والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات
فصار بها جوهر جسمانيا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متجزيا
متغذيا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل
بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات التي هي معظم اركان الحكمة ويندفع به ما قالوا
من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام
وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق
من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني التي حصلت للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت
داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه بالمواطاة
ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل
على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن
الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه
لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على
المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الجزء الاجزاء المحمولة
لا يكون لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن مهية المركب
فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على النسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب
فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع انه يكون تلك

الاجزاء صور الشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى
هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج موجودة
ولكن جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار
عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها
لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم والمساواة
يعني الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضها لها فقد يتباين وقد يتداخل يعني يتقسم
تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينهما
عموم وخصوص لا مطلقا او من وجه والمصنف لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية
الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا لزم ادراج المتساوية في المتباينة
وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينهما تصادق
في المساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور
ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا
او يعمم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم متداخلة ومتساوية وقد يوجد الاجزاء
المتداخلة الاجزاء مطلقا مواد وقد يوجد محمولة وقد استوفينا الكلام في بيان هذين
الاعتبارين فلا نعيده وانما رجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان
هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك المبحث
ولعل المصنف انما اخذ ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة
الى ذلك فيتوهم ان الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية يعني ان اجزاء المحمولة اما اجناس
او فصول بعموم منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام المشترك بين المهية
وبين ما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء لجميع المهيات لكان
البسايط ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام ذاتي المشترك
وجعلهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يحمل احدهما محمولا على
الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو شيء والفصل كالصورة
وهو علة الجنس والفصل اذ انسب الى المهية المادة والصورة كان الجنس كالمادة في

بالمهية م

المتصادقة لا م

اى م

فهو تميز المهية عن بعضها م

فلم الشيء اى المركب حاصل منهما بالحق والفصل كالصورة ولم الشيء حاصل منهما بالفعل
والفصل علة والجنس مع عالم صور الطبيعة الجنسية اذا حصلت فى العقل كان امرا مبهما مترددا
بين اشياء متكثرة وهو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام
حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت
على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس فى الذهن وهى التعين
وزوال الابهام والتحصل اعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو
موصوف بتلك الصفات وعلى هذا المعنى يدل ما يعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما تعرف
وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس فى الذهن غلط والا لم يعقل الا مع فصل وكذا توهم كونه علة لوجوده
فى الخارج غلط والا لتغايرا فى الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس
والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث يستخرج مما سبق الشيخ
فى الشفاء الكلى اما ذاتى او عرضى والذاتى اما ان لم يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما
ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا
يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها فى ذلك
الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل فى الشفاء بانه المقول على النوع فى جواب اى شيء هو فى ذاته
من جنسه وذكر الشيخ فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا يعم وقد عرفت فى الاشارات انه
لا الفصل واما الذاتى الذى ليس يصلح لان يقال على الكثرة الى كلية بالقياس اليها فى جواب
ما هو فلا شك انه يصلح لتمييز الذاتى لها عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما ثم رسم الفصل
فى الاشارات بما هو اعم مما فى الشفاء حيث قال فى رسمه انه كلى يحمل على الشيء فى جواب اى
شيء هو فى جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبنى على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين والا فلا فلانه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة
ذاتى اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للاعم وليس فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح تعريف الفصل فى ذلك ومن ثم كلام
الاشارات مبنى على جواز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتى مساويا

الجنس ح

لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتى اعم كان مميزا له عن مشاركاته فى الوجود لا فى الجنس
وكان فصلا متعينا فى تعريفه المذكور فى الاشارات حيث عم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان
اخص منه كان مميزا عن مشاركاته فى الجنس وقال المحقق فى شرحه للاشارات الفصل
قد يكون خاصا بالجنس كالحساس النامى مثلا فانه لا يوجد فى غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان
عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل
ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يتميز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فمن كل ما عداه
مما يشاركه فى الوجود واما على التقدير الثانى فعن كل ما يشاركه فى الجنس فقط فان الانسان
لا يتميز بالناطق عن جميع ما يشاركه فى الوجود اذ لا يتميز به عن الملائكة بل عما يشاركه فى
الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما وقد ذهب الفاضل
الشارح وغيره ممن يتبعه الى ان الذاتى الذى لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات
فهو اما مساو له او اخص منه والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه فى الوجود والاخص
منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه فى الجنس الذى يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب
اعم الذاتيات الذى هو الجنس العام من امرين متساويين لئلا يكون واحد منها الجنس
بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التى بنوا عليها وفيما بعد بيانا له
غنى عن امثال هذه التمحلات لا بهذا الكلام واقول اما توجيه الكلام للاشارات فقد اعترض
عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا لانه يميز
عن المشاركات ومثل الناطق يميز عن بعض المشاركات فى الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعنى ان الفصل محصل للطبيعة
الجنسية ثم الجنس العالى لا يجوز ان يكون له فصل مقوم ولهم ان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا
ولهم ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه انه قد ما المنطقيين قالوا بامتناع تركب
الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم فى الشفاء والمتأخرون
لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع بقية الاما سلم له
عليه دليل غير مبنى على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعنى لعدم الادلة على التركيب
فى الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين

٥

للجسم ح

فلا يلزم تحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان
فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها
اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الوحيد الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة
بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور
ولئن جاز لم يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق
التساوي في الحقيقة فلا يلزم الاحتياج من احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح وايضا
لان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها ولئن كان عرضا
كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين
متساويين ولئن فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا فلو تركب من امرين
متساويين كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا — كان م
لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لو كان جوهرا لما — لازم
لم يكن جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهر مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه
فيلزم لم يكن الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال وهكذا القول في سائر الاجناس العالية كالكم
مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم الى اخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر — ولسوق الكلام م
او الاربع اذ لا يقوم برهان ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية — بل م
في احديها والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس في احديها مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة — العالية م
في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن
لم لا تجوز جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمنا لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا
او عرضا ان اريد به ان الجزء مفهوم الجوهر او مفهوم العرض وان اريد به ان يصدق — الجزء اما ان م
عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي
الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا تنحصر في المفهومين ولئن كان المراد الثاني فلا نم انه
الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا
له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون الصدق الذاتي او العرضي ولا يلزم وجود العام وجود
الخاص ولا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ذاتيا له

او عرضا لانا نقول ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لما تحته ان يكون جنسا لجميع ما صدق عليه فان ذلك
ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان الاجناس للمهيات النوعية صادقة على فصولها صدق
العرض العام هذا ما اورد ولئن لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة
مط سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لم لا يتركب من الحيوان
والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الخ وقد يقام الدليل — بذا م
على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية
التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا كان لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي فلا
يحتاج الى ما ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير ولئن كانت مشاركة في الوجود
وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن الغير الى الفصل لا يوجب ان
لا يكون لها جزء اصلا ولها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي فالفصل بل
ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار الاجزاء المهية في الجنس او في الفصل يعتبر — والفصل م
فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اي التطبيق
على تمام المهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا
يستعملونه فيما يميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميز الشيء
في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيقررها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوز تركب المهية
من امرين متساويين لا يكون شيء منها فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة
في واحد الامرين اما التميز فلان تلك المهية لا تشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن — من م
المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها
بذاتها ممتازة عنها كالمجردات لكنه ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا
للاخر عن المشاركات في العرضيات اولى من عكسه واما التعيين والتحصيل فلانها فرع ان
على امر مبهم مردد بين مهيات لا ينطبق على تمام مهية منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية
ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا — ففقدت م
بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي وانما ادعينا ان
ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب المعتبر مفهوم

الفصل هو المميز الذاتي دون المعين والمحصل فانهما خارجان عن مفهومه متقاربان لكونه مشتملا
على امور مبهمة مختلطة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل
تلك المبهمة ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز المهية عما عداها المهية م
سواء كان مع قلنا لم تلك المهية مشاركة لغيرها عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها
بنفسها غير امتيازها بتميز جزء منها كما لم امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر
الاخر او قلنا انها لا يمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور
المتساوية مميزا ذاتيا للمهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد بطل انحصار الذاتي
في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وقد اظهر من لم يجوز ان المهية اذا تركب
من جزئين محمولين فلا بد لم يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر
فظاهر اما اذا تساويا فلان تلك المهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعة لانه صادق على المهية
المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انها لا تشتركان في ذاتي اخر ولا خفاء في
انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين الحقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة
فيكون جنسا والمهية المركبة مخالفة له في الطبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للمهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها عما يشاركها
على ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب ان الامر لما لم يكن الجزء الاخر صادقا على ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء لغيره ولم كان صادقا عرضيا فان اخذ من صفة الاجسام
كونه ذاتيا من يختص بالمهية ورد ان وصف الذاتية والمهية امر اعتباري فلا يكون الاخر معه من المهية بالقياس الى ذلك الجزء م م
فصلا للمهية الموجودة وليس مشاركا للمهية المركبة احدهما في طبيعة لا يوجب لم يكون جنسا والا يكن
لك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه باعتبار المقصود
الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد ولم يميز المهية الى بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض ما يشاركها
ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام ما يشاركه بالكلية
ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان لك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله
للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما لم يحصل به بانفراده
الجنس فقد صار به نوعا وليس على الاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر
ولم يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب
المهية من امرين متساويين يرد عليه انما يختار ان الجنس لم يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا

قوله كان فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع اذ لم يوخذ في مفهوم الفصل القريب الذي يحصل الجنس
به بانفراده بل يكفي في الفصل القريب تمام الجزء المميز ولذا اسماه فصلا تاما لا انا
نقول فيه يكون البحث قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا
لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع لو فسر
الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور وانا نشكل بان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل واحد منهما
اثر الفصل فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان
ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على غيرهما معا عن فصل الحيوان هذا الاخر م
وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة
لنوع واحدة ومعنى كونهما في مرتبة ان يكون كل منهما مميزا للمهية عن جميع مشاركاتها اولا المهية م
يكون مميز واحد منهما قاصرا عن تميز الاخر وهذه العبارة التي نقل له ولا يمكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة لم لا يكون احدهما جنسا للاخر
فانه لم يكون بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق ويلزم لم يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون
الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا
او متساويان ويلزم لم يكون كل منهما عرضيا الاخر ذاتيا له والا لم يكن كلاهما او واحد منهما الماهية م
تمام الذاتي المشترك وقالوا لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل
منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له
والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما
هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون
تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانه لم اراد بالتحصل الارتفاع
الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا
بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه
الباقية ولم اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره لم يتوقف كل
من الجنسين في تحققه على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ

اذ حينئذ يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين في تحصلها على الفصل على كل واحد من الجنسين
ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ يا حد منها مع الاخر
لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ليضا بالثالث مع الثاني
بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا يحصل النوع بدون الجنس
فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصيله قيل تحرير الدليل هكذا لا يحصل كل من الجنسين
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجزء الاخر ولان الجنس اذا حصل صار
هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك
الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا
عنهما فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر
اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل
في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ما فيه لتحصل الاخر فيلزم
الدور وبهذا التحرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان ذلك التحرير انما يتم اذا كان الجنسان
متساويين وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخص مع الفصل محصلا للاعم
دون العكس فالاولى ان يقتصر على الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل
محصل فيحصل كل منها نوعا على حده سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا
واحدا او ماهية واحدة هف انتهى كلامه واقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا
التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل
ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض انه لم لا يحصل المراد به زوال الابهام فلا نسلم ان
لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة الاخر معينا لا بعموم ذلك مع
النوع به فلا نسلم انه لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان لعموم نوع لجنس لا يتوقف
على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى عموم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام نعم انه يرد عليه اعتراض
اخر وهو انه يجوز ان يكون معنى ما في كل منها ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون
تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر لا سابقا عليه ومثل ذلك ليس بدور محال وهو غير بط على
ما قيل من ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام من وجه يزول بالاخر فالحيوان مبهم عن الملك وانما يتوقف

وكذا حم

واحدة حم

8 اما اذا كان احدهما ازيد ابهاما كان يحصل الاعم فقط حم لكن حم

فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك حم حم

فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما الا لمجموع
مقوما للنوع واحد على ما هو المفروض وليضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل
لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين
للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون
كلها اجناسا لان الماهية المركبة لابد لها من جنسين جوهريين لا يكون احدهما جزءا للاخر فاذا كان
كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ليضا بطلان كون احدهما
اجزاء الماهية لا يمكن كلها فصولا حيث بيناه من ان الجنس لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس
او فصول على سبيل المنع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لابد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب الا منهما معا وليعلم انها استلزمنا في بيان ان الجزء المحمول
اما جنس او فصل انما هو على التقدير الذي يعبر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على
ما نقلناه من الاشارات واما اذا ازيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه
من طريق اخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة
وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس
والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح التميز كما انها
في الجنس ضرورة انه اشتراكها مع الغير فقد ادعى اي فاذا امتنع تركب الماهية من امرين متساويين
فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلابد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما
اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها والتقدير بخلافه
فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا ايضا عما يشاركه في جنسه
لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جنس اخر هو جنس له وللماهية ليضا فيميز الماهية ليضا عن بعض
ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ليضا والا لم يختص به فلابد ان يختص تمام مشترك ما
والا يلزم ان يكون وراء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ليضا يكون الجزء الماخوذ موجودا
فيه ويكون فوائد احد للماهية وتمام مشترك بين ذلك النوع والماهية باراء نوع اخر وتمام
مشترك اخر وهكذا فيلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركيب الماهية من امور
غير متناهية وذلك فيستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه والكل

تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث هو بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومتباينان للمهية بان يكون كل منهما في تمام مشترك
بين المهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا
في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمام المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا
ثبت انه لا يجوز ان يكون للمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض
عن بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا
النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول
لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين المهية وبين
ذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام
مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لايق اذا بني الكلام الدليل على تلك
القاعدة يلزم الدور ولا حاجة الى تحقيق الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت
امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم
ترتب امور موجودة متعادة الكلام في المهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول بعد ما ثبت
انه لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك فتلك الطريق احوا اخر وهو
ان يقال الجزء المحمول الذي كان تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا
لكان اعم الذاتيات والالكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو
مرة بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فيميز المهية عن مشاركها في ذلك
الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للمهية عن مشاركها في جنس ويرد عليها انه لا يلزم ان يكون جزء
المهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون مهيته موجودة لنوع اخر مباين لها فلم يكن لا عليها
في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة ولم يكن جنسا لها ولا يجب تمايزهما لما مر انفا وقد يكون منها
عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسها يعني لم كان كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد
يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي وما صدق عليه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس
عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي وما صدق عليه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل
عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي وما صدق عليه كلي طبيعي والمركب منهما

كلي عقلي على ما مر وقد يقال مغاير لان مفهوم الكلي جنس لمفهوم من الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات
الكليات الخمس فيعرض الكلية بالقياس الى ما هناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا
طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى
كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو فردا
الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهوم الجنس
والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التقرير لا يحصل المطابقة بين المثال والممثل
ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون للمهية واحدة اجناس متعددة فاعمها
يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا
متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبة ذلك الجنس مع فصل الجنس يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس
السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى متوسطا واما الفصل على راي المصنف
فلا يكون للمهية الواحدة الا واحد وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المفرد والمتعدد
لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه
ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وانما ذكر اقسام سوى العالي والسافل بتدرج ما قيل من ان المفرد والعالي
والسافل هو ان يكون الاعلى جزء من مهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحققت الاجناس
عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول الا كون جزء الاسفل
منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب النوع الاخير من جنس مع فصل وتركب ذلك الفصل
من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هو الفصل الذي انتهى اليه
سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد
فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل اخر مع انه مفرد وهما قد مر جواب ان لم يكن جنس الفصل لا يمكن تركبه
فهو مفرد وسيشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل
لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو
لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس لشيء
لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس

بالنسبة الى السبع والبحر ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل
كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس
او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وليلزم اعتبار
جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول الجنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان الجنس
لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما لحقيقة الاشتراك وجنسيه فان كان تمام المشترك بين الماهية
و ذلك النوع كان جنسا للماهية ولم كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسيهما كالنور والسحر
لا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما سبق واذا انسب تعين الجنس والفصل الى ما تقال
اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا
الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لابد من كونها مشتركة بين
ما اضيف هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل
القريب فان فصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لابد ان يكون مساويا له لانه ذاتي مميز
عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن الجميع ولا اخص مطلقا ولا من وجه
والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك
لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي في ذلك اقول ويمكن الجواب بان المصنف اعتبر في الفصل التمييز
عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع
الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية
الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها
على كثيرين والشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لابد في الشخص من امر زائد على الماهية
وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج
لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا في الخارج
لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشارك فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز في الخارج
عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته وما يشاركه لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص
وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل ولهذا امتنع تعدد افراد الواجب
الخارج ممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية نوعية لوضوحها تشخص بل التشخص عين

ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف وجوده لحصة هذا التشخص من النوع
الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار ولئن كان بتشخص
اخر تسلسل والجواب ليس وجوده لا يتوقف على تميز سابق ليلزم الدور وحاصله انه كلما وجد
فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس فصل ر
تمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل تشخص بحصة على تميز لها سابق على وجود الموصوف
متقدم على وجود العارض بالطبع فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا خلاف الفصول
او حصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول التقدم الموصوف على العارض
انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدمها مع لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات
لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون متقدما عليه كما في الجزء المحتاج المخالف اي القائل بكون التشخص
موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه بالضرورة والجواب انه لو اريد بالتشخص هو من التشخص فظاهر ان التشخص عارض له
لا جزء منه ولئن اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف
يسلم انه مع هو وجوده موجود ان بل الموجود عنده هو الموصوف وحده ودفعه صاحب المواقف
بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب للعاقل في وجوده وليس مفهوم
مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه الانسان فاذن
هو الانسان مع شيء اخر يسمى التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا الثاني انه
نسبة الماهية الى الشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات الذهن م
متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء
منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن
فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى تركب فرد منهما
والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل
يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان
الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما به الحكم بالكم

والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة فلا نزاع لكن الكلام في المحسوسات وهي لا تستلزم
التشخص بل ماية التشخص التالي لم الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا لا يتكثر بنفسها لما سبق من ان
الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا
لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان
متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز
الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما انه لم لا يجوز ان يكون انضياف تلك الطبيعة وتعينها وتكثرها بالعوارض
المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز
اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي
يتميز بالعمى عما ليس كذلك الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا فكان عدما للاتشخص
او للتشخص اذ لا يخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما
على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا
لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا من انه اعتباري ولو سلم
فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما
فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر ولئن اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص
فهو عدمي لكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم ان ما بين التشخصات
لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا
لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما
للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق
متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون شيء منها الا متشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق
ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم
العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء
مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر
ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراك
بعض افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة الموجودة

علم الاطلاق بدون التشخص يكون
فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا
وفيه رفع للنقيضين واما ان يتحقق
صح

لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فيجاز ان ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو انما يستلزم الا
كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة فيه لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر
لما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه لو كان الماهية المتشخصة تشارك غيرها من المتشخصات في مفهوم
التشخص فلا بد من امتياز عنه بتشخص آخر وينتقل الكلام اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذ اعتباريته من حيث
هو امر عقلي وحد مشاركا في نحو لغيره من المتشخصات لا يستلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن
استوفينا في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص
متميز عما عداه بذاته لا بتشخص زايد على ذاته فخرج عن لزوم التسلسل واشتراكه مع سائر المتشخصات في مفهوم
التشخص امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة
بالاعراض الخاصة الحالة فيها في الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك
فيها كالواجب تع فلا يتصور فيها التعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل متشخصة بغير نفسها
وح قد يكون يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن
علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا
عن التشخص فان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال فيه متأخر لان
لافتقاره اليه فيكون متأخرا عنه ولكونه علة التشخص المتقدم عليه لكونه معلوما له على ما مر ان نسبته الى
التشخص نسبة الفصل الى النوع فيكون متقدما عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد تقرر
في محله ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة
ما فيها من قبل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله
لو كان كذلك لكان اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب
مواد اخر ولزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف
يتعدد افراد ما يحل فيها والجواب ان تكثر المادة معلل بالاعراض اللاحقة بها لاستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست
مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جايز عندهم قال صاحب المواقف هذا الجواب الجدلي
نقضا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو لزوم علة تشخص المادة

ودبالافيها مظنة سوال ولعل الحال لو كان المهية المتشخصة
لان الشيء ما لم يتشخص لم يكن موجودا
اولى لو كان التشخص عدميا ... موجودا
موجود ... اولى لو كان التشخص ... الاعدام
ويجيد ... لان التشخص ... الموجود
والعقل ... ان التشخص
التشخص ... الكلام ... التشخص

امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص
الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اجاب السائل بان نقول فلم لا يجوز تشخص المهيات بصفاتها العارضة لها على
سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى ولا حاجة ح الى تعدد افراد الماهية النوعية في الماده واقول ان كلام الحكماء
في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتمة الى غير النهاية انما يكون
في الماده على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بماده فلو تم هذا تم ذاك بلا شبهة
ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لم لا يجوز ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد
والتشخصات على السواء فان فواعل وجود الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها ح ان الكل
فاعل نسبته خاصة الى منفعل ولو سلم فلا نم ان المحل هو الماده ولم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني و
لا يمكنهم تعميم الماده بحيث يتناول المجردات لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع
منحصرة في شخص الى ان علة تشخصها ليست الماده لانها مجردة فهي اما الماهية بنفسها او ما يلزمها قالوا ام
فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت ولم لم تكن مادية لتعلقها بالمادة
تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتعدد وتجب لعدة مادة تتعلق بها ولا يحصل التشخص من انضمام
كلي عقلي الى كلي فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يعين لها ولا يمكن للعقل فرض
الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد
ويتحقق في شخص واحد خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا اعتبر في العامين ان يرتفع
عمومهما بتقييد احدهما بالآخر ويحصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يجوز ان يفيد الكلي بالكلي في
بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل على ما ذكرتم يلزم ان يكون
ما ينضم الى الكلي ويفيد الجزئية جزئيا وله امتناع مفهوم كلي بعينه الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا
فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية معا قلنا لا نم ان كل جزئي له مفهوم
كلي يعينه الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل
فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية واما التشخص
فليس يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص متميز بذاته عما عداه ولا اشتراك
له فيما سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات
لا يحوج الى تشخص آخر ولم يظهر لي فائدة بعد الكلي بالعقلي والتميز يغاير التشخص لان التشخص انما هو بعد

في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات
الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كما في
الطاير الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون تميزا اضافيا
فيتميز والمتشخص المندرج تحت غيره متميز نعم لا فرق بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق
بدون التميز في المتشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي
يكون تميزا اضافيا بقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون تميزا على ما يوجد في بعض النسخ وحمله ان
التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفس مشاركته
في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار غيره فلا يثبت بذلك التشخص بلا تميز فالصواب ان يقال
التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان
مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه افراده اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق
عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا
عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة
فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ العشرة بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه
واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة عين الوجود المنير
لكان الوحدة الشخصية بعينها الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الوارد على الجسم البسيط الواحد اعداما
لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة الشخصية
فيبطل الوجود المخصوص وانه لا اعتراف بكون التفريق اعداما بالكلية غلط والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب
ولا يناظر معه وقد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين
من كتم العدم لكان نسبة المياه التي جعلت من البحر في الكيزان الى الماء الذي كان في البحر كنسبة سائر
الاشخاص من مياه لم يكن في البحر وليس كذلك فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان
اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في البحر يقولون حفظناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء ما ص
البحر واتخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء البحر محفوظ في الكيزان
والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية
وبهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين الصورة الشخصية فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي

ولا الحكم على المماثل ان عدم اعتبار مشاركة الـ غيره في مفهوم من المفهومات صح

مبحث الوحدة والكثرة

ذالت وحدته دون هويته الشخصي والالكان النوعي اعداما وليسا وقه اي ليساوق الوحدة
الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار
ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل
والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني لم الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة
اعرف عند الخيال من الوحدة قيل لم الوحدة والكثرة من حيث انهما امران كليان والكليات لا يدركها
الا العقل وليس شان الخيال ادراكها ولم اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة
كم فلا يدركها العقل لم قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل و
الاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي
النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها يدرك الكليات بذاتها اي يرتسم صور الكليات في ذاتها ويدرك
الجزئيات بالآلات اي يرتسم صورها في آلاتها فالمدرك للجميع ليس الا النفس اذا علم لم الصور الكلية المرتسمة
في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس يدرك اولا بالآلاتها
جزئيات متكثرة ويرتسم صورها في تلك الآلات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة
كلية يرتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزعة
هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك لم المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها
وحدها من المرتسم في الآلاتها والمرتسم في الآلاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها صح
واعرف عندها نظرا الى ذاتها لا ماخوذ مع تلك الآلات فظهر لم معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه
من معروض الكثرة ولم معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالات من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضان لمعروضهما فيساوي في العقل والالات فالعقل اذا اخذ
وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقوى من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الته واذا اخذ
مع الته كان الامر بالعكس ولم كان بيان الادراكان للعقل بوجه تقريره فسنظر لانه قد يرتسم في
النفس صور كلية كثيرة ينتزع كلا منها من جزئيات كثيرة فكما لم الجزئيات المرتسمة في الاته معروضة
للكثرة كذلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما لم كل واحد من تلك الكليات المرتسمة
في النفس معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا
فلا وجه لتخصيص الوحدة بالمعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال وليس الوحدة امرا
عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة لانها ليست من الامور الاعتبارية
لا

الجزئيات م
وحدها من المرتسم في الاتها
ولم المرتسم في الاتها اقرب
منها واعرف عندها نظرا
لا الى ذاتها صح م

بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس منها الا الوحدات المجتمعة اولا وكونهما من المعقولات
الثانية نظرا لانهما عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما
لا لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها ولا المكيالية والمكيلية فان
الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة بعينها اذا احذفت منها مرة بعد اخرى وهي معنى الكيل والكثرة مكيلة بها
والعلية والمعلولية متقابلتان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فيتقابلان اعني الوحدة والكثرة متضايفان
بالعرض لم التقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع
الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فنقول ان كانت تلك
الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية وموضوعها الذي هو
تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع لكنه
الثالث لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس
على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل
بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا
يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالزوالية
والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالحركة والسكون للشيء كيف ولزم
ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يدور الى الشخص غير متقابلة
لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها فان قيل يجب قوام موضوع المتقابلين يجب ان يكون
واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظها العقل وقايسها بما موضوع واحد شخصي او مجرد
ملاحظتها نعت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع في جهة واحدة لكن بما امتنع
ثبوت احدهما بسبب ثبوت الاخر فيه لامر خارج والحاصل انه يجب ان يكون العرض بحيث لا يمكن للعقل و
ان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي مع كالمفروض وليس هذا
الاشتمال فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض مع بالوضعه اقول هذا دليل اخر لا تعلق
له بما ذكره هذا الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار وشخص لانهما متساوقان
للوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يعرضه كثرة من الجهة التي هو بها واحد بحكم الفرض
لا م

فسروضا بها م

والكثرة م

صار ان العدد الكل والواحد عارضة للمجموع
من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع و
لم يزل تلك الاشياء الى م

لعل يرا

بالنوعية بي

ولا الموضوع

او الموضوع محالا ويكون ايضا له عوض زوال تلك الكثرة غير عنه فليس هناك الفرض صح او الموضوع ولو سلم
موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فح نقول قولكم كانت تلك الاشياء المتعددة باقية
باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية متعددة على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فممنوع انها
غير باقية متعددة ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه
في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالجملة وايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه
وان اردت انها باقية بشخصها فممنوع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بشخصها وزالت عنها
الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال
احديهما وطريان الاخرى وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما
للماء وايجادا للمياه وكذا جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة
تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل (كان)
واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة
واحدة متصلة في حد ذاتها لا منفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل
الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في محل تعاقبهما ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي
ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان
متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو
ذلك المتصل الذي قد زال قلت هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على انتفائهما و (نفاتها)
منهم المصنف على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم
برهان كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى المياه
بعينها في الحالتين وقد اتصف في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحاد محلهما فان
قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة فان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن ان يتصف (لا يكن)
اتصافا في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة
وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة
فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هذه شبهة منشأها (لا الهيولى)
الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف

بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بعينه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الحقيقي شيء اخر له تعلق بذلك (الموصوف)
الشيء فيوصف ذلك بما هو وصف لمتعلقه كما ان السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها
موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما ان الاربعة في حد ذاتها
زوج فقولكم الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اردتم به المعنى الاول فمم وقولكم المتصف
في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا مم فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد
يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اردتم به المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي بالوحدة
والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك
يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيها ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان
فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها
وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا حدي وتصور الكثرة انما هو بتصور
وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما
وبما قررنا اندفع ما قيل ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما بحسب الخارج فلانهما (اي)
اعتباريان عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل
الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان
الكثرة مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه
لا ينافي التقابل الذي بين الوحدة والكثرة العارضين لا بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم
اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اتحد الموضوع كالقوس والاوس وكالبعير
كالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اختلف الموضوعين
واقول ان الحق امتناع الاجتماع للمتقابلين لان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد
من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء الا ان لا يكونا موجودين
معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا
ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات تقابل التضاد واما انهما متقابلان
بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء
الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف

لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة
لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا او تعقلا وليضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المتقابلان
الاخران اعنى التقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين يكون عدما منهاه
للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون عدما للكثرة لامتناع تقوم الشئ بعدمه و
الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشئ بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل
عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه
الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم موضوعهما اى معروض الوحدة
والكثرة قد يكون واحدا فله اى لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشئ
الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
و واحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اى لم تكن ذاتية لها مع ما ليس
بخارج عنها ولم تعرض لها اى لم تكن خارجة محمولة عليها فلا بد ان تكون خارجة غير محمولة عليها كما
في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير هو جهة الوحدة
بين الشيئين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما النسبتها لح
فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الوحدة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض
لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض و
بتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشئ بوصف ما هو متعلقه
ولم عرضت جهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من جهة البياض فان القطن والثلج كثيران بذاتهما بجهة الوحدة م
واحد من حيث انها ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما
جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة
بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة
لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اى معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة
لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله المحمولات وقوله او بالعكس عطف على ما تقدم
لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويمكن حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم
اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجهة

بعضهام وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا
بالموضوع وانما نعين بعضها بالموضوعية وبالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان
متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا لها لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن
والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا
لما اشتهر بينهم في قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه ان كانت
هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب
والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان
والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض
لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتوزيع على هذا الوجه
الوجه لم يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان
لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول الغرض انه لو كان الامر على ما يقول هذا القائل
لم لم يقل المعنى كانت هناك سود او بيض او كانت حمرا او صفرا الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة
لعارالح الوحدة فيه عارضة ولم تعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعين هذا الكون هناك
حتى قال المعنى كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهمه من ان الانسان لا يقال انه عارض
للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشئ لان العارض قد يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو
محمول على الشئ الخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض
على الانسان بهذا المعنى المراد منها هاهنا وليضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد
بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول ولم يعرفت
اى كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث
انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتعين معروضاهما
لكن معروض الكثرة لا يتصور لان لا يكون معروضا للوحدة ولان كل كثير فهو واحد من جهة على ما سبق
فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اى ما لا يكون
له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات الذي مجرد عدم الانقسام وحده شخصيه

اى وحدة هى تشخص الشىء من مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من
حيث الافراد فهو عرض داخل فى المقسم قيل الواحد بالشخص الذى لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية
اما الذى لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام بانضمامه
بيانه اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون
هو الوحدة الشخصية بحال وليته قوله اما الذى لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية
معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون انشاء الموضوع بيانه وهو يقتضى
ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يكون فيها
وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فالنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد فهو وضع موضوع
الوحدة او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يكن يقبل الشخص القسمة والا اى وان لم يقبل
القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات او جسم هكذا وقعت العبارة فى النسخ و
الصواب ان لم يكن والا فالنقطة اى كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان
يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع
هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات
او جسم شخصى ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه فى نفى الهيولى فلا يرد النقض بها هنا كما زعم
النقض بالحال فى الواحد بالحلول سريان بسيط اى لم ينقسم الى اجسام مختلفة بالحقائق او مركب
ان انقسم اليها وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام فى موضوع الوحدة الذى لا يكون
موضوعا للكثرة والجسم المركب كثير من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء ويسمى هذه الاقسام اولى
من بعض بالوحدة يعنى ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة
من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفى الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد
بالعقل تتفاوت بحسب مراتبه وفى الواحد بالشخص فما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك
اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل اولى من الواحد
بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان كل عدد اشد فهو دونه والهوهو لفظ
مركب جعل من اسمين معرف باللام والمراد به الحمل الايجابى بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة
فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحمل على ما سبق

سورهم

اعنى ان يكون النقطة بعد انه

اقول هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب ان لم يكن و الا فالنقطة ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع م

واحد م

ذلك م

منها م

قيل معناه ان هو هو لكون المسمى للشىء وحدة عرضية على نحو الوحدة والانقسام الى الاقسام
المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة كذلك جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة يتحقق فى اقسام
هو هو لكن ينبغى ان ... هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الشىء اثنينية ولا يتصور فى الشخص
الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص
واحد اقول الهوهو اذا اريد به المعنى الذى ذكر يكون ايضا فى الاقسام المذكورة باعتبار القيام
انقسام ما فيه من الوحدة فهو باعتبار انقسام الوحدة وكذلك كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة بل كل
مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصية هو
هو يكون قليل الجدوى وليته هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يندرج فى
هو هو غير لازم والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان
الوحدة فى النوع يسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع
موازاة وفى الاضافة مناسبة وفى الاطراف مطابقة والاتحاد محال اى اتحاد الاثنين بان يكون
هناك شيئان ويصير الشيئان واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجتمع الماءان كالماء والهواء
صارا ماء العلبان هواء واحدا او الاستحالة بكون الجسم كان سوادا او بياضا فصار اسودا
حارا بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شىء بعينه من غير ان يزول عنه شىء او ينضم اليه شىء
آخر كان هناك زيد وعمرو مثلا فيجدان بان يصير زيد بعينه عمروا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا
كان هذا افناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شىء منهما موجودا كان هذا افناء لهما
وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض بانا لا نم لو كانا موجودين كانا اثنين لا
واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد
الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث
واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو بعض الوجودين الاولين صار واحدا
لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا ومحلا لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك
ذاتان ووجد لوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول لوجه الآخر انهما
قبل الاتحاد كل منهما متشخص بتشخص اشارة الاخرى فان فرض ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين

واحد م

وهو

بعتبرهم

اخرهم

خرانا اوالاجتماع كالاد امتزج الماء فصارا طينا او الكون والف وكاهم

شيئا م

اصلح

بعرم

لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد منهما متشخص امتاز به عن الاخر فهما متشخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يكون لم يبق على كل حال ما في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان احدهما قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وبعد التشخص لا امتياز لاحدهما عن الاخر فلا يكون مولفا منهما فاذا هو يستدعي نحوا من الاتحاد والتغاير على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بالوحدات لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار العدد المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا العدد المشترك بينها الذي يقوم بعضه بعضا هو الوحدات فما ذكرتم اعتراف بان لا يقوم بالوحدات ليس الا وان تقومها بالاعداد فيعود المحذور من الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انها لازم على كل حال ولهذا يمكن تصور كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة اذا تصورت وحدة تامة من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة ولا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل اربعة هي ايضا نوع اخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يمكن فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي انواع العدد لاختلافها في اللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من العقل حكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى البعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب

بهام

للذی

ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم احدها الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد يعرض لها ما يقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثاله من الامور الاعتبارية وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منها عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو وكذا وحدة عمرو تمتاز عن وحدة زيد ويسمى له موضوع الاضافة ليس مضافا مشهوريا لا الى الوحدة لكنها ليست اضافة حقيقية لكون موضوعها مضافا مشهوريا غاية الامر انها اضافة للموضوعها لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل ما يقضي منه التعجب وكذا المقابل للوحدة يعني الكثرة ايضا يعرض لها شركة ويتميز عن مشاركها بالموضوعها ويضاف الوحدة الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها باعتبار ثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالقياس الى موضوعها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ليس الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينها الا بالعبارة ولم يعرض هذه الاضافات لا اختصاص لها بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها كذلك كما لا يخفى وكذا المقابل اي الكثرة ليعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لموضوعها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض لها اي للمقابل للوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة واراد به ما هو وصفها من التقابل المتنوع الى الانواع الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور وتقابل التضايف فان الحكماء الاثنان لم يكونا مشتركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان ولم يمتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الوجود كبياض الروم وسواد الحبش واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك

حرّم

لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد الا انه دقيق ولو على سبيل المجاز اجتمع بذات الوصفان فى ذات
واحدة ولم كانت قيل يتمزج بوحدته وفعالته بهم التجوز فى الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما الآخر عدما ام
اولا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى قابل لما اضيف اليه العدم فهو عدم وملكة فان اعتبر فيه قبوله بحسب
شخصه فى وقت الصاف بالامر العدمى فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها عدم اللحية عن شانه
فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال كوسج وان اعتبر فيه قبوله بحسبه اعم من ذلك بان لا يتقيد
بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل اذ يعتبر قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعقرب او البعيد
كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم
والملكة الحقيقيان ولذلك لم يعتبر نسبته الى قابل فالسلب والايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل
العدم والملكة انما يتمايز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وبهذا معنى
قوله وهو الاول على تقدير اخذه باعتبار خصوصية ما والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان
والا فهو الضدان المشهوران وقد تشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد
فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقى من التضاد
اخص من المشهورى منه والحقيقى من تقابل العدم والملكة اعم من المشهورى منه على عكس تقابل التضاد
وبهذا صح قوله وتعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهور من المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما
اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان
وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة او لا
فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق
لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما
فى كل موجود متغاير لما اضيف اليه العدمان واما اللاعمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى
سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بجرد السلب فى التقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل
بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر وعلى تقدير
عدم الاضافة يجوز ان لا يكون من ملكيتهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما انما يستلزم اجتماعهما لو كانت

تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا
اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه الحول مع عدم قابلية البصر فان قلت المشهور
اعنى قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول
قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة
لا يصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود متغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب
انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقله انما يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر
متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما ولو كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب
فى اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من ان يكون كل واحد من سلب الانتفاء وسلب
القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل للمفهوم الوقوفية سواء كان انتفاء مفهوم العمى سلب عدم البصر او
بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاء كذا او
لكذا فاخص من مطلق انتفاء والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد
به سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب لو اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل
السلب والايجاب فذلك ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ نقضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد
ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام فى تقابل
سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود
الملزوم وليس ذلك خلاف العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما
للوجودى واجيب بان المتقابلين معنيان لا يجتمعان فى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم
متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما وربما يكون الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل
كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا
كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى فى السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فى المتضادين وكذا الوجودى والعدمى اذا لم يكن العدمى عدما
للوجودى كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان فى المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف ان بعض
المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا فى تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد
به المحل المستغنى عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعترض عليه

فان قيل العدم ... [illegible]

المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ونظير ذلك ان المراد
بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره البعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول كما لا بحسب الصدق والحمل عليه
فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق ليس بتام فلا دخل كالانسان والفرس في تعريف المتقابلين
بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل ما ان قيل في التقابل ما يجري في القضايا
كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد
لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قد قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب المقابل الكلي الموجب
مقابلا بالتناقض بل هو مقابل له وهو سالب لجملة مقابلة اخرى نسميه هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان فليس — من حيث صح
بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور
اجتماع وورود القضايا على محل قلنا يعتبر بنسبة موضوع القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت
اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور
الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط
كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المتقابلين على
موضوع واحد في زمان واحد مع ذلك يعم ان التقابل الايجاب والسلب بمعنى الايجاب وجود
اى اى شيء كان سواء باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى شيء كان
سواء باعتبار وجوده كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول بما ذكرنا يندفع ما قيل اذا
اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر هو صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة
بالصدق فيهما في المعقولية قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا — خبرية صح
ولا وقوعها سلبا في رجحان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة
بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كله لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا
شك في تحقيقه ههنا اذ لا يتصور وروده سلبا او ايجابا على النسبة لانه اذا اعتبرت مفهوما واحدا او
لم يعتبر معه نسبته لا مفهوم اخر والنسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم
الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في الغاية
غاية التباعد ومتنافيان على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر — في الصدق صح
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت

ننقل الكلام الى مفهومي صح

البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الآخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل
هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع
فلا يتصور ورودهما الا على النسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب
امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية لبعض فاذا حصلا في العقل كان كل واحد منهما عقدا
اى اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي البياض واللابياض اذا
لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب والايجاب فيكونان متقابلين عن تقابل السلب والايجاب
وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من
معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما نقلت من معنى الايجاب
والسلب يلزم ان لا يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من
الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود
الحيوانية للانسانية فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين
عدما ورفعا للمتقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا ارتفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا
كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي والكلي رفع الايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب
الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج
من التقسيم الذي ذكره اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث
امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل
السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاءه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله
فليسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا
كالاضداد في اعيان الامور ومقصد الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها نسب
النسب الحكمية التي هي امور عقلية نسبة التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك
مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتحاور والتماس
وغيرهما فكيف يكون قسما منه يندرج تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اى تحت التقابل الجنس اى
التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث
هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كلي مفهوم الكلي من حيث

هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس لحصة اخص وبالجملة يكون المعروض اعم والعارض اخص
فانه احد المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص منه وقد يجاب بان مفهوم التقابل
من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة
في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان
فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس ولكن لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق
عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد
ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المتقابل والمضاف فان مفهوم المتقابل من حيث صدقه
على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف فرد من افراده فان قلت
ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم لا تحا عن المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان
ذاتيا له كما في ما نحن فيه فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذات الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا
كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض
تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فلا
بذلك يتم المقصود ما لكذا قيل واقول فيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق
على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه بانفسها صدق التضايف ايضا بالنظر عليها بانفسها
ولا ارى في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد
بقي من شرح هذا المقام ان الجنس لمفهوم التقابل والضمير في قوله اذ يندرج تحته راجع الى التضايف وذلك باعتبار
عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف
وجنس له وباعتبار من حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكنه يشكل ح قوله ومعروضيته بالنسبة اي
مقوليته التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما من قبل
انه ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او بقي اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان
التقابل ليس جنسا لاقسامه بان نتعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما انه الوقف
ظاهر في العناد واما في الباقين فتردد في الامام انا قد نتعقل ماهية المتضايفين ولم يخطر ببالنا امتناع
اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم عموم المتضايفين بالتقابل فظاهره هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا والكلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك

لعله مفهوم التقابل جنس لاقسامه الاربعة و مع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف صح

عليهما صح

الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد من مفهوم التقابل لما سواه
من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم
رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي
لذاتهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف
واما منافاة ما يستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اولولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا
فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما واخر ٥
مع مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع
بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر لا استلزام لرفع المفهوم الاول في حد ولا خطر بالاستلزام اجمالا
ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذات المفهومين ولذلك قيل
ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا اسود وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهوم ذلك الذاتية
من اعتقاد انه غير ونظيره ما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة
فيما عداهما تابع لمنافاتهما فيكون التقابل فيهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه الا ايجاب
الخير لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات
واحدة بل انما ينافيه الا ايجاب الخير واذا الخير ينافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من
الجانبين الخير ايضا ينافي ايجاب الخير في سلبه ولما الخير ينافي ايجابه في سلبه كان التقابل
بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا
لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير ما فيه سلبه واما انحصار منافيه
في السلب فكلا او لا ترى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي الايجاب
الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى
والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر فالاول
ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر
رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي معانده من الرافع للامر العرضي وذلك بان العرضي اذا
كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا ولكن لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للموضوع الا بواسطة الرافع
بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة الافتقار من التأثير الى غيره لانا نقول البارد القوية يستحق بالواسطة
لتسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة بالمباشرة فلم لا يكون الحال ههنا كذلك وفي بعض النسخ واستدل

يحـ

الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا العكس الا الايجاب الخير صح

انه خير صح

اقوى صح

فيه الثالث بل قوله و اشدها صح

في السلب و وجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بان التقييد
غاية الخلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر لم يوجد الا شرط انما هو
في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل
على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف كما مر صح ولم اراد الامر

تأمّر صح

ذلك كالعدم والملاء والتضايف لكل وقيل من كلامهم اسد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة
والضعف في اضداد من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور
بخلاف البواقي وبقي للاول التناقض وهو تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا بالسر بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب

بحيث م

بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما وقع بين القضايا
يقع بين المفردات فالحصر تخصيص له الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرج عن الجمع ثم اعتذر بان المراد
هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصوا الحكم بالتناقض بين القضايا او

مستدل

لم يوجد لم يكن مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب لو لم يكن بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به لان غرضهم انما هو في التناقض بين

جل صح

القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية وفي اثبات
احكامهم من العكوس وامثال الاقيسة لا جرم خصوا انظارهم بالتناقض بين القضايا ولم يلتفتوا في تعريفهم اياه
على ذلك كل بعض تعريفهم المتناقضين المفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا
اقول بان ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وحمل اللاحج
السلب عليه هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن
ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما
اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من لم يرد بهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك
ثم لم يفسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى لم التنافي اما في التحقق والانتفاء كما
في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في غاية البعد عنه من جميع ما سواه
كان الانسان واللاانسان المأخوذين على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء
نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب
مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض فلا حاجة في تسميته بلفظ الى توجيه ذلك

اللفظ بغير وجه وهذا الكلام وتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يدل لم تحقق التناقض
في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط
في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع
ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء
الكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في زيد
قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بكاتب او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه
اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنج اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر
بالقوة وليس بمسكر بالفعل وبعد فان قيل وقد يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان
انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فشرائط التسع وفي بعض النسخ فيشترط اي التسع
اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية
فان القضية الكلية مع القضية الكلية على ما تحققه يجوز مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب
الصدق كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط عاشر وهو الاختلاف
في الجهة ليقع اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه
لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين في مادة الامكان وكذب الضروريتين في مادة الامكان
يتحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان
بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب
ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط
التسع المذكورة لا تتناقضان في المادة المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما ليس بالحيثية المذكورة
وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة متناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية بعينها
بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق
فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون الا من جنس تلك
الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام دواما بل اطلاقا وبالعكس

ليعلم م
مع ان الممكنة والضرورية المذكورة يتناقضان لتحقق الشرائط المذكورة صح
لا يكون

فيعلم انه لا اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيض ولان رفع الضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع
الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم انه لا اختلاف الجهة على اي وجه كان
لا يكفيا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ~~بعينها~~ نقيض
القضية لم يبق على ما ينبغي فيها وذلك بان يراد كلمة السلب على لفظها فقد ادعاه سلب معناه فاي حاجة
في ذلك الى الاشتراط المذكور ولا التفصيل الذي يورده المنطقيون في نقيض تلك الامور بل ما ذكرت
فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين في جميع الوجوه ولا تغاير الا بان يكون احدهما سلبا
والاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا
الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضتان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة
والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب
لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين ولهذا يظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث
اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الوحدتين الاوليين او الى واحدة اعني النسبة
كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتقريب بعيد بعد لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف
في الكم فلما علمت انه لم يرتفع الايجاب الكلي الا بسلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي بسلب كلي وقد علمت
ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان
لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس
والصون عن الخطاء في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض تعيين فغرضهم
من ذلك تحقيق مفهومات القضايا وما ذكر تعاقبها ولوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات
قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية وهذا اولى قوله في الموجهات
بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة ما ينقض بعضها بعضا ويمكن تحقق التناقض
بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما توهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض
بين المطلقات بل اراد انه بهذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينهما متوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال تناقض القضايا بشرائط يتحقق اعتبارها مع قطع النظر عن
جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط تعاقب الشخصيات كما في المحصورات اعتبارا
ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهة

النقيضين صح
بالشرائط صح
اعني صح
فرض
تحصيل صح
جهتها صح
كما لا يكون ضرورة صح
تعيين النقيض صح

والمحمول المحصلات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة زعم بعضهم انه المعدولة
لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكن او ساكت
او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فيجب على هذا في القضية المعدولة ان يكون موضوعها
مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها
مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع
مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق
ذلك في موضعه ومن تقابل الموجبتين صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل المحصلة صدقا لا كذبا فيمتنع
ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما
معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا
فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب ومثال السالبتين
زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم
للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو بان لا يتصف
بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من
الالوان وعند الخلو عن الضدين لم يتصف لا تصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم
وجودي كالمر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب
الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك
لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين ههنا اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة
ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد ولو تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها
وهو منقوض بالاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس
اصلا ولا بين الانواع التي ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة
تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب
لا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ثم اعترض بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين
لانواع كثيرة وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة
والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر والفضيلة و

شامل صح
الموجبة
ولما صح
تحتهما صح

فان الشر عدم الخير وثانيا بان
اجناسا لما تحتهما فانا قد نعقل الاشياء
لطلق عليها الخير والشر صح صح

الرقيقة مع الذهول عن كونها حجرات او شعرا او فضايل او رذايل ثم فيثبت التضاد بين
الاجناس بل بين العوارض الى يجوز لئن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس
والفصل واحد قيد جواب دخل مقدر تقديره لئن يرتق لئن كل واحد من الضدين يشتمل على جنس
وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب ان يجمعها

شرح

تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل
واحد في الخارج فالموجود العيني هو نفس جنس وفصل ولا يكون لكل منها وجود مغاير لوجود الاخرى في الاعيان
بل يكون كل منها موجودا بوجود مغاير للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة

بالوجود م

في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور
الاعتبارية هذا ما قيل في بعض توجيه هذا المقام اقول وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية
كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اذا لم يكن
العدم جزء المفهوم كما في مثال عدم القيام بالمعنى وعدم القيام بالعرض ولو سلم لئن التضاد لا يكون الا بين
الامور الموجودة في الاعيان فلا شك لئن وجود النوع في الاعيان انما هو بحصول في الاعيان امر انطباقه و
محاذيه على ما تقرر من وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في
الاعيان واعلم لئن هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض لهما من اقسام التقابل للاضافة
ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة بحر معضلات في مباحث الاعراض الفصل الثالث في العلة والمعلول

بحث العلة والمعلول

العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق
على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا يصدر شيء منها
فانها غير موثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب
لئن يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج او امر خارج عنه والاول اما لئن يكون
به الشيء بالفعل كالهيئة السريرية فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع لئن السيف ليس حاصلا
بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه
لما يتحقق بها فرد من نوع صورة السيف وجب لئن يتحقق فرد من نوع السيف والا لم يتحقق فرد السيف
بالفعل علما بان صورة لئن صورة السيف لم يتحقق بها فالصواب في الجواب لئن يقال لا نم لئن صورة السيف تحصل
في الخشب واما الذي يكون الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة ليس المراد بالعلة المادية والصورية الحصول التام

لما لوله الصورة ... السيف حاصل بالفعل ... المعنى اذا حصلت ... حصل السيف بالفعل صح

من المادة والصورة الجوهريين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة
وهاتان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم
علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اي ما يكون خارجا اما ما منه الشيء
كالنجار للسرير وهو الفاعل والموثر واما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان
العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة
لا يوجدان الا في المركب والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية الا بالمجاز ولئن جاز لئن يكون
لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض

اوم

مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة للمعلول لانها تترتب عليه
وتتاخر عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتان العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها
الذهني والخارجي وليس ما يحتاج اليه الشيء منحصرا في هذه الاربعة بل هناك امر يحتاج اليه لا يكون من هذه الامور
البتة علة تامة وانما هي جميع ما يفتقر اليه المعلول العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسائط الصادرة
عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا يتصور ما نع لا يق لا بد من اعتبار امكان المعلول فالمركب لازم لانا
نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب علة فالامكان
ماخوذ في جانب المعلول فما حدث شيئا ممكنا ثم تطلب علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة
اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلام الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من الجملة جزء من العلة التامة
ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان
من شرائط التاثير فلا يوجد موثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان الجمع اذا كان مركبا
بجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق
لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مساعدا كونها علة بالمعنى المذكور عن
المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم لئن يكون
العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو ظاهر البطلان لان امتناع تاثير
المعدوم في الوجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب لئن الموثر في الوجود هو
الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس موثرا فيه وبديهة العقل ولئن لم يجوز لئن يكون
العدم موثرا في الوجود لكن يجوز لئن يتوقف عليه تاثير الموثر في الوجود فلا امتناع في استناد الجمع

في فاعل موجود مؤثر مشروط تأثيره باقتران امور عدمية به ولا يلزم تأثير المعدوم في الموجود
لا ينسد اثبات باب الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان متوقفا على شرائط
عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع من
الدخول فانه كاشف عن وجود فضاء يتوهم بكونه العود وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه
كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فعبر
بذلك فسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع
لان ما يدخل الشيء في وجوده اما ان يكون يجب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا واما يجب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما يجب وجوده وعدمه معا كالمعد
اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط
مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي
يصح [illegible] والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل
الحركة في المسافة فلا وصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن الخمس اي ليس ما منه
الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة وربما
سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن لا ما ذكر ما يحتاج اليه الممتنع
ولا يصدق عليه انه جزء الممتنع ولا انه ما منه ولا ما لاجله ولا يبعد عدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق
عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان ما يحتاج اليه اما القابل بالفعل
والفاعل بالاستقلال والمحتاج اليه ما ذكرنا اما هو نائبا او بواسطة احتياجهما اليها فتكون تلك المذكورات
من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل
العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم فسروا الخارج عن الشيء
بما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل او ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة
وجعل هذه المذكورات شروطا ولكن لم يقل في تفصيل اقسام العلل ما يتوقف عليه الشيء اما جزء له
او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده

موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من فرق الجزء اما ان يكون جزءا ذهنيا
وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف
عليه الوجود الخارجي وحيث نذكر لفظ العلة مطلقا نريد به الفاعلية ونذكر البواقي باوصافها او باسماء
اخرى كما يقال للعلة المادية جزء ركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل
مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع
ما يتوقف عليه تاثيره وليس علة مستقلة وتامة له يجب وجود الممكن والا فلنفرض وجوده معه في زمان و
عدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لا لامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا
ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن الامر لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان المرجح الحاصل
من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه
جائز عند بعضهم وانما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نقول ان الارادة وتعلقها لكونه من شرائط
التاثير موجودة في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون
الآخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل قطعا بديهة واتفاقا كما ذكرته ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون [illegible]
العلة المستقلة مقارنا بالعدم الممتنع لما عرفت من جواز استناد العدم الى المؤثر اولا لكن المتبادر من هذه
العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم الممتنع الا ان ذلك باطل لما بينا من انه يجب وجود الممتنع
عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود الممتنع عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود الممتنع او يكون
متعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان لم يوجد الممتنع مقارنا لوجود العلة
او بعده بزمان فاما ان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان
منقسم ويمكن وجود الممتنع في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان
مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح
لان وجوده مقارنا لوجود الفاعل ليس ترجيحا بلا مرجح لامكان وجوده بعد . لانا نختار ان وجوده
بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان محال يجب مقارنتهما وعكس هذا اي ان يكون
وجوده مقارنا محالا او يجب تأخره غير معقول فان لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم فلزم
لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر
الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون العدم بالزمان لذات

الفاعل ولا نزاع فيه الا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضروره قاضيه بان ايجاد العله المع
لا يكون الا بعد وجودها ووجود المع اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العله قلنا كون الايجاد
بعد وجود العله المستجمعه لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعديه زمانيه ولا يجوز بقاء المع بعده اي بعد الفاعل ذاتيه لاهم
يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المع وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصه غير المعد من
المادة والصورة والشرط وعدم المانع ولهذا اثبت بقوله ولكن جار في المعد اما المادة والصورة
فلا شبهة في ان المع لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى
ليبقى المع بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنه فوجب ان يتحقق معلوله التي هو الحاجه الى المؤثر في جميع
الازمنه ليبقى فيكون المع في جميع الاوقات محتاجا اليه اما المعد فلما كان احتياج المع اليه من حيث عدمه الطاري
على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العله فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا لوجوده فان
قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المع وعبارة المتن يدل على عدم الوجوب قلت لعله
اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة الجواز
او سكت اقول وفيه نظر لان هذا الكلام لا يصح لان لو قيل يجوز انعدام المعد حال وجود المع وليس كذلك الا
ان يستفيد هذا الجواز من بقاء المع بعد المعد حتى لو قيل لو زال او لا جاز في المعد وجب في المعد بعينه ولم يوجب بقاء
المع بعد المعد لا يستفيد ذلك المعنى بعينه ثم لو قيل يجب وجود المع بعد المعد لان العله تتم بانعدامه فكان حق العباره
ان يقول لو وجب في المعد دون ولم جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه لتحصيل المعد القريب
ولا يجوز ان يجامع وجود المع بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او
بعيدا لا يجوز ان يجامع المع لان المعد ملزوم للاستعداد ووجود المع على تفاوت مراتب الاستعداد
وشي من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الكل الاستعداد هو القوه المنافيه للفعل وكذا ملزومه لا يجوز
ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقاته لا على ما لا الى العلل الموجده له او لا حين
ينعدم بانعدامها وفي الجاز ان يكون لمع واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت
توجد الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المع فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقله والبرهان
انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المع لم م
لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل
البدل ممتنع الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت من ابتداء وجود ذلك المع الشخصي والمال

يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم انعدمت هذه ووجدت الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي لو
انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانيه لزم اعادة المعدوم ولو لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة علة مستقله وجب ان يكون مفيدة للمع اصل الوجود فيلزم
تحصيل الحاصل فلا يمكن ان يقال انها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقله والمقدر
خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى
بعدها والا امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلل الفاعليه اذ لابد
لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون التعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ يجاز ان يتوقف تاثيره
على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شي منهما شرطا فلا تعدد في
الشرط ولو توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر
ويتم ما ذكرناه بلا شبهه وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا
انتفاء بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين
زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصيه العدم الاخر تاثيرا اخر اقول فيه نظر اما اولا فلانا
لم م نختار ان المع ينعدم بانعدام العلة الاولى بل انعدم العلة الاولى وجد علة ثانيه واستمر وجود المع بهذا
السبب قوله ولو لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمع في الزمان
السابق نختار ان العلة الثانيه لا يفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد به اصل الوجود بنفس الوجود اعم
من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها يفيد وجود المع ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العله
الثانيه قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانيه الذي هو اثر العلة الثانيه
غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فايده العلة الثانيه وجود المع لاهم
في الزمان الثاني استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانيه يفيد بقاء وجود المع الحاصل
بالعلة الاولى فلم يكن مستقلا لانا نقول العلة الثانيه يفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني
او الاول لكن لما وجدت العلة الثانيه من آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجود العلتين
زمان اخر لزم استمرار وجود المع وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة الثانيه العود واما ثانيا فلانا نقول
يجوز ان يكون لمع واحد علتان يفيد احديهما اصل الوجود في آن انعدامه يوجد الاخرى يفيد بقاء الوجود
الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقله قلنا لا نسلم كونها تامة مستقله اذا المطلوب ثبت لاهتمام

جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته بای وجه کان واما ثانیا فلان هذا الدلیل مبنی علی امتناع اعادة المعدوم لهم ح
وذلک لم یثبت کما عرفت لکنه لو نوقش بان قوله انعدم المعلول بانعدام الاول ثم وجد بایجاد الثانی لزم
اعادة المعدوم لم انعدم بانعدام الاول ثبت بالادعیاء سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان
قوله اذ التوقف تأثیره علی احدهما لا بعینه لم یکن خصوص شیء منهما شرطا فلا تعدد فی الشرط ولو توقف
تأثیره علی احدهما بخصوصه زال بزواله ویکون التأثیر المشروط بخصوصیة الاخر تأثیرا اخر لو تم لدل علی استحالة
ان یکون لواحد شخصی علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة فی ان یکون لواحد شخصی علتان مستقلتان
علی سبیل البدل منعا للاجتماع بان یکون کل منهما بحیث لو وجدت فی ابتداء وجود ذلک المعلول الشخصی فانا واحده م
نقول وجود المعلول اما ان یتوقف علی احدهما لا بعینها فلا یکون خصوص شیء منهما علة فلا تعدد فی العلة واما ان
یتوقف علی احدهما بخصوصها فیمتنع ان یوجد المعلول الا بوجودها فلا یکون الاخری علة هف والحل منع المقدمة
القائلة اذ لم یکن خصوص احدهما شیء منهما شرطا فلا تعدد فی الشرط وما یظن من ان البناء یبقی بعد
البناء فالمعلول یبقی بعد علته فقد عرفت انه شبهة الجهل بما هو علة حقیقة وکذا ما یقال لا شک ان الاب احد علل
فی وجود الابن لکونه اما فاعل الموجود او شرطا مع ان الابن یبقی بعد الاب وکذا النار علة فاعلیة
او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها بطلها او عیبتها من ان المعلول لا یجوز ان یبقی بعد
العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحرکة معینة علة فاعلیة او شرط انتم به العلة التامة لحرکة المنی وحرکة المنی علة
لحصوله فی الرحم ثم حصوله فیه زمانا مع الحرمة امور یحدث هناک علة لاستعداد لقبول الصورة الانسانیة
فیفیض عنه تلک الصورة من المبدأ الفیاض فصورة الانسان وبقاؤه انسانا له علل اخری غیر الاب فلذلک جاز
بقاؤه بعده وکذا النار معدة او علة لما یعد مادة لقبول السخونة فیفیض السخونة علیها من المبدأ ومع وحدة یجد
المعلول الفاعل اذا کان واحدا لذاته فی ذاته ولم یکن له صفة ولم یکن فعله شرطا یامره لم یجز عند الحکماء ان یصدر
عنه اکثر من واحد خلافا لاکثر المتکلمین وقد یتوهم ان عدم جواز ذلک فی الموجب بالذات وجوازه فی الفاعل
المختار کلاهما متفق علیه وانما النزاع فی ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد
ارادته او تعلقها علی ما ذهب الیه المتکلمون کان خارجا عما نحن بصدده اذ فیه کثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها
فلا یکون من کل الوجوه فان تصور ان لا یکون فیه تعدد بوجه کان داخلا فیه ومتنازعا فیه لسعة واحتج الحکماء واحدا
بوجوه الاول لو کان الواحد الحقیقی مصدرا لامرین کانت مصدریة هذا غیر مصدریة ذاک فان کل واحد کان
منهما نفس الواحد الحقیقی کان الامر الواحد حقیقتان مختلفتان ولیس داخلا فیه واحد منهما لزم ترکبه فلم

واحدا ما فرضناه واحدا ولیس خارجا او خرج احدهما وکان الاخر عینا لزم ان یکون الخارج لان
المصدریة الخارجة لا یمکن ان یستند الی غیر الواحد الحقیقی والامر الذی هو مصدر او المقارن خلافه فیکون وحده م
الواحد الحقیقی مصدرا لتلک المصدریة وننقل الکلام الی مصدریة المصدریة حتی یتسلسل واجیب
تارة بالنقض وتوجیهه انه لو تم هذا الدلیل لزم ان لا یصدر عن الواحد الحقیقی شیء
لان مصدریة ذلک الشیء اما مغایر له لکونه نسبة بینه وبین غیره فهو اما داخل فیه فیلزم ترکبه او خارج عنه
مع لکونه امرا ثابتا وننقل الکلام الی مصدریته حتی یلزم التسلسل او نقول کان الصادر هناک شیئان احدهما
ذلک الشیء الصادر عن الواحد والثانی مصدریته لذلک الشیء لا شیء واحد وهو مناف لما ادعیتم
من الاتحاد المع عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدریة امر اعتباری فیستغنی عن المصدر قیل لا بد ان
یکون للعلة خصوصیة مع المعلول یصدر عنها باعتبارها معلولها المعین لا یکون لها تلک الخصوصیة مع غیره
اذ لولاها لم یکن اقتضاؤها لهذا المعلول اولی من اقتضائها لما عداه ولا یتصور صدوره عنها فانا اذا فرضنا
مثلا ان الماء یصدر عنه البرودة فلا بد ان یکون له مع البرودة خصوصیة لا یکون له مع غیرها وبحسب ذلک یتعین صدور
البرودة عنه دون الرطوبة والحرارة وغیرها وفی الحقیقة تلک الخصوصیة هی المصدر فیکون موجودا قطعا ومتقدمة
علی المعلول جزما فیعبرون عن تلک الخصوصیة بالمصدریة تارة وبالصدور اخری وتکون العلة بحیث یجب عنها المعلول مرة
ثالثة وذلک لضیق العبارة عما هو المقصود وفی هذا المقام جعل ان الخصوصیة لیتم بتحقیقها الاشکال بانها اما ١١١
لکن لم یعتقد بها مفهومها الاضافی بل ارید امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا یکون له ذلک
مع غیره وتصحیح اطلاق هذه الالفاظ علی ذلک المعنی المراد بطریق التجوز مما لا ینکر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض
ایضا فان المعلول اذا کان واحدا یکون مصدریته بالمعنی المذکور عین ذات المصدر لما مر انفا والا لزم ان بخلاف ما اذا کان لعدد المعلول مصدریتان متغایرتان لامکان ان یکون عین ذات المصدر مرح
واحدة منهما داخلة فیه فیلزم کون احدهما الاخر خارجا معلولا له وتمم الکلام ثم واعترض علیه بانه لم لا یجوز
ان یکون لذات واحدة من جمیع الجهات خصوصیة مع امور متعددة متشارکة فی جهة واحدة او متشارکة
فیها لا یکون تلک الخصوصیة لها مع غیرها من تلک الامور فیصدر عنها تلک الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم
انه لا بد من خصوصیة مع کل صادر معین فلا نسلم انها موجودة قوله وفی الحقیقة تلک الخصوصیة هی المصدر فیکون موجودا الخصوصیة م
قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصیة المذکورة یجب ان یکون فی الحقیقة فاعلة حتی یلزم وجودها
لجواز ان یکون فاعل واحد مع امر عدمی له خصوصیة مع شیء معین ومع امر عدمی اخر له خصوصیة مع معلول معین
اخر فلا یکون الخصوصیة هی الفاعلیة بل المجموع المأخوذ منه ومن غیره وان اراد بالمصدر ما له مدخل فی الصدور

سلمنا لكن الخصوصية مصدرية لكن لا نم لزم المصدرية بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا الا في اثبات المقصود موقوفا
على وجود الخصوصية من حيث خصوصيتها تقدمها على الحكم اذ يلزم ح تكثر الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول الواجب
تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه
لاستلزامه تكثرا فيه لكنه بط لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما في من لم يسلب شيئا عن شيء
امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تحقق تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده
فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة هذا ممنوع بان الواحد الحقيقي
كالواجب تعالى يتصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات فان لم يكن هي متحققة في الخارج لا
يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف
لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر
فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما رأينا الماء يوجب البرودة
والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعدد العلة وينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والهواء
انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة كما
كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران فلو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكنا
الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل يجوز ان يكون هذا هو المؤثر المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض
صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا عن صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب
منه البرهان على هذا المط قال العجب ممن يتعب عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمل في شأن هذا المطلب الاعلى
حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم توهم الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال
المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن الحكيم الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث
وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة يلزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر
معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة تقرير الجواب انه ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول
مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر
عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح للعلية

تعقلهما ح

الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست منشأ لهذه الكثرة فلم يكن الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة بذاته
الواجب تعالى يصلح لان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات واجيب بان السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعضها معلولا له والسلطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت بل تعقلها تعقلها يتوقف
على تعقل الغير كما مر ولا دور واقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما
الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققها والمعلم في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات
المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه
شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم لنا ان نجيز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن
ح وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر ولنا ان
جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثالثة المراتب ثلثة اشياء ثم من المجاز ان يصدر عن ا
بتوسط ح وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ح د معا ثالث وبتوسط ح رابع
وبتوسط د خامس وبتوسط ح د سادس وعن ب بتوسط ح سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ح د معا تاسع وعن ح وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ح د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها
في رابعة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
الى ان يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جوزنا بهذه المراتب جاز وجود
كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للكثرة امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه
الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول
وهذا الحكم ينعكس على نفسه في الوحدة النوعية لا عكس نقيض اي الواحد النوعي لا يكون معلولا لعلتين يستقل
كل منهما بايجاده خلافا لبعض المتأخرين وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما
علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما
علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يبقى في التأثير شيء آخر ولو لم يتوقف على احدهما
فقط كانت هي العلة دون الاخرى ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا خلاف

علة مستقلة بل شروطا حينئذ
يختلف بها احوال العلة الموجودة
اعرض بانه لو كون م م

الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلين عليه بمعنى انه يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
لكل منها امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد
الامام لو اقتضى النوع احتياج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ ولو لم يحتج كان
غنيا عنها لذاته فلا يتوقف الى الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه
عن العلة مط لم يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المع بل من جهة تلك العلة
المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المع وتعيين العلة من جانب العلة الزاما لعدم احتياج المع الى العلة بعينها مع
كونها محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل
منها بعينه ليلزم الح بل الى مفهوم احديهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المع النوعي والى هذا اشار
لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك المعينة جاز ان
يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا
ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا
لزم الاستغناء عن خصوصية كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لان مفهوم احدهما
الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول المعول عليه في امتناع تعلل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وليقه قلنا لم لا يجوز ان
انكامه ستقاربا وهو ان يتوقف المع على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل
الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان المع الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بتعيين كل واحدة منهما احتاج المع
الى نفسها على ما تقدم من تعيين العلة من جانبها فيلزم احتياجه اليها لكل واحدة منهما بعينها فيلزم ما ذكرنا
ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد اعلى سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ التعيين بالعلية على
تقدير وجود كل واحدة منها انما هي الموجودة ح دون التي لم توجد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق
ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها البتة لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء
شيء عن العلة معناه انه يوجد بدونها واحتياجه اليها انه لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا فيه الشيئية مهما
وقول المحقق ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة
بل معناه ان افراده التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والمسال
اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والانتزاعية واما انهما
من المعقولات الثانية ففيه بحث لتوقف ساير ما يتبعها مقابلة الصفايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين

لا يتصف بشيء منها والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود صح صح

بالمصدر

يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يكون متعاكسان اي العلة والمع فيهما اي
في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولا لمعلولها بوسط او بغيره ولا يكون المعلول علة لعلتها ما كان ذلك وهو ان
المضايفان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل
فكانه بديهي عنده كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المع فلو كان الشيء علة
لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا
يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات انه كان نفس العلة كان قولك لزوم تقدم
الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه فيجب المعنى وان كان مخالفا
له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اقامة الدليل عليه ثانيا فانا
من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك التقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم
ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فان قال اولى النزاع في كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه
اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم نقول
والاقوى ان يقال ان نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى
المفتقر اليه بالامكان لان المع المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اي الوجوب والامكان متنافيان
وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واقول فيه بحث لانه جاز ان
يكون لكل من الشيئين جهتان يتنافى منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا
اختلفت الجهة لا يكون ما نحن بصدده ابطاله اذ كلامنا في ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد النسبة ليس بشيء لان
الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا اليه من جهة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشا احدى
النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشا الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه الفاضل الارموي بانه ان اراد
بالافتقار في الدليل المذكور عنده امتناع الانفكاك كل مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين
لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر وامتناع ذلك بعينه واقع بين المتلازمين وليس بلازم
من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد
بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه فلا بد في التاخر ما جاء من الشبهة
في التقدم بعينه او نقول ح انه اردت تاخر المع عن المعلولية كان قولك كل واحد منهما على الدور
مفتقر الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما مع الاخر وهذا هو عين المتنازع وان اردت به غير الخ

فرض

لعلته م

م

في الجهة

ومعنى السبب كلاهما من جهة واحدة ولعدم تحقق الدور
يكون بمعنى السبب او معنى الاول من جهة واحدة
لا العلاج في ذلك لم يترتب على كونه مفتقرا ...
السبب وعلى كونه مفتقرا صح صح صح

فلابد من تصويره وتقريره قال شبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرض اقول الجواب عن الشبهة التي
بين العلة والمع ترتبا بحيث يصح الفرق كانت العلة فكان المع من غير عكس مثل ان احدا اذا تكلم فرازا يصح ان
يق تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى مصحح ترتب المع على
العلة بالفاء ومنع عكسه وهذا المعنى يق له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا
عليه وبالنسبة الى المع كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان الامر كذلك
لو كان شيء علة لعلة لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم
افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج
الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه ولو لم يوجد البعيدة والا لزم
تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان متهيئا كل واحد منهما على الوجود الاخرى او متهيئة
احديهما على الوجود الاخر ووجود الاخر على الوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد
بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة لعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المع مع عدم علة
القريبة وبطلانه ظ ولان كون الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظ البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة
لابد ولن يكون موجودة قبل وجود معلولها ليس الا الخ فدعاء الدور المعتبر توقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا يرابي
سورضا جمات سلسلة واحدة غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة
وذلك لانها ممكنة فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة اذا لا يوجد وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب
على المع لكن الواجب بالغير ممتنع لنفسه اي ممتنع الحصول لنفسه لكونه ممكنا بدون علة واجبة لا تتقدم على العلة الموجودات
في الحكم لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها خارج السلسلة اقول من يجوز ذهاب السلسلة الممكنة
الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة
لذاتها مصادرة وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها بهذا الكون
التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعي تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك
جملتان احديهما من معلول معين وعلة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه
فنطبق بين الجملة التي قد فصلت منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الاحاد اي
نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول منها من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم
جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح ولم لم يقع ولا يتصور

ذلك الا بان لا يوجد جزء من التامة الا ويكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة
لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها بالضرورة لان الزائد على المتناهي بمتناه متناه و
اعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك
كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا انما يلزم من المجموع اي من لا تناهي العلل و
المعلولات ومن فصل عدد متناه منها حصول جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى
على الوجه المخصوص فلعل المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام
زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي
لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها و
يجاب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة
والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء
من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد
بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناهية وعن النقض
بالنفوس اعني بالامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي لا يوجد معا كالتي لا ترتب بينها كالنفوس
الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيها واجراء برهان التطبيق فيها وسيصرح
المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود
والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ليفرض
جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق
بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى
ليس في الوجود الخارج اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا
لاستحالة وجودها مفصلا في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء
احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا
كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد
من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن

العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك التطبيق
ويظهر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورنا لك بتوهم التطبيق
بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين الاعداد الحقيقية فانك في الاول اذا طبقت طرف احدى
الجملتين على طرف الاخرى كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثانية وليس الحال
في الاعداد الحقيقية كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ووقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة
بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة ولزم ان يكون بين
آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك التطبيق واقعا حتى يظهر التخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة الآحاد
آحادهما مفصلة بل يكفي فرض وقوع هذا الامر وملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على بطلان الامور الغير
المتناهية الموجودة معا مطلقا سواء كان بينهما ترتب اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب زيادة احدى النسبتين على الاخرى من حيث
السبق برهان آخر على استحالة التسلسل تقريره انا نركب المجموع المحض من السلسلة الموجودة اذا كان
التسلسل في جانب العلل او العلل المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونحمل كلا من الآحاد الى فوق
على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصف العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني
ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول
المحض عن السلسلة بل على معلولها المتقدم عليها بمرتبة وذلك المعلول هو بعينه تلك العلة المنطبق عليه وانما
يتغايران بحسب وصف العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين
لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق
كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم
ان ينطبق شيء من تلك العلل المعلولات على علة لا يكون علة متقدمة عليه بل اقوى في مرتبة وقد عرفت بطلانه
فيزيد سلسلة العلل على المعلولات بواحدة وفيه انقطاع التسلسل وكذا كل معلولات على التقدير
الثاني لا ينطبق على علة بل على علة معلولها المتأخر عنها وعن ذلك المعلول فكل معلول وعلة منطبقين لا بد
ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع

التسلسل وان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان
المجموع له علة تامة وكل جزء ليس له علة تامة اذ الجملة لا تجب فكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى
من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها و
لا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم
ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع
موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا محال لاستلزامه
كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ
لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع
بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءا لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما
خارج عنه وقد مر ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد
ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخل السلسلة والا تواردت علتان
على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان لكل واحد من آحاد السلسلة مستندا الى آخر منها الى
غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة واحدة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية
مع فرضنا غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم
استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة هي جميع ما يتوقف يحتاج اليه الشيء وقد يكون نفس ذلك الشيء كما في
المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لحصول وجوده بافراده ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا لا نم
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض
اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى لنفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون
لبعض اجزاء المجموع المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب للسرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعلية
المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات ثم رد على
المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علته فلا يستقل بدونه بانه ان اريد احتياج العلة الى ما هو علة لها موجدا بالايجاد
الاستقلالي لها بل انما نيابته احتياجها الى ما هو علة للمعلول لها لعدمه فالحادث وعلى المقدمة القائلة بان العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه ان اريد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
لهذا الجزء بخصوصه بعينها علة لذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات

السير وهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول الذي لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة للكل جوزنا لزم
تقدم المع على علته وهو ظاهر البطلان ولئن وجدت لزم تخلف المع اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد
وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها
او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المع المركب مترتب الاجزاء كان علته المستقلة ايضا
مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان و لا يلزم العدم ولا التخلف وهذا ايضا
فاسد من وجه لا يبعد المطالب فان امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها او من اجزائها ما يجوز ان يكون
على هذا المعنى غير لازم على الشيخ ايضا والعلة وذلك مجموع الاجزاء التي كل جزء منها معلول من العلية والمعلولية
بحيث لا يخرج عنها الا المع المحض المتاخر الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب العلية بحيث يعتبر من جانب المتناهي
ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المع الاخير وتارة بما بعد المع الاخير فانه جزء من السلسلة يحقق السلسلة
عند تحققه ولتعلق لكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما فيه من المع الاخير
وهكذا في كل مجموع قبله الى غير النهاية فان قيل ما بعد المحض لا يصلح علة مستقلة لايجاد السلسلة لانه حكم محتاج الى العلة
هو جزء من السلسلة محتاج باحتياجه السلسلة اليه الى تلك العلة وهكذا في كل مجموع بعوض فلا يوجد للسلسلة الا بمعاونة
من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لابد من المع المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان
معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما حققت وقد فرضنا ان قوام كل مجموع امر داخل
فيه لا امر خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل يجوز ان يكون من الابتداء على الجملة لا يجوز
ان يكون جزء منها العدم ولو في بعض الاجزاء ولان كل جزء يعرض فعلية او انه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر
تاثيرا علما من الجزء الذي هو ما قبل المع الاخير مستقل لعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل
بالايجاد والجملة تحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو عللها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم
افتقار الجملة الموصوفة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعلل
كل واحد منها بعلة وقولهم انها ممكن مجرد عبارة عن ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة
اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الا الى علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجودة التي هي علة مجموع
السلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر
ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة
وما بقي ان وجودات الاحاد في وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا ولئن قوله ولان المجموع ليس تاما لم اراد

معر

بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده ولئن اراد بها المؤثر بالاستقلال فنقول
لم يكن متقدما على المجموع ولان المؤثر في المجموع اي وجه اخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة
عدد المعلولية على عدد العلية المحلولة وهو باطل لان العلية متضايفان يتكافان في التضايف الحقيقي ومن
لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المعلولين من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر
قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة
وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو مع على ما هو المفروض وليس كل ما هو مع فيها علة كالمعلول الاخير
كذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية زاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو مع في
هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من
العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة الاحاد
او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدد الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان مقابلة كل واحدة
كل الف من الاحاد واحدا اخر يكون عدة ما له الف بازائه واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل
على جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها فالاولى اي الجملة التي بقدر عدة
الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلتين
معا وان كان السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعا فيحصل جانب متناه فيلزم الترديد
اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما
طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا
تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة
من الالوف والمتالفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناهية بالضرورة واما على التقدير الثاني
فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي ويكون متناهية بالضرورة لانحصارها
بين طرف السلسلة ومبدا عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسع وتسعين
مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا
على ما مر ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من
خواص المتناهي ويكره فهو مدعوى الضرورة فيه ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين
فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافأ المتضايفان اي العلية والمعلولية وليس المراد بها

والمعلولية

الزم

علاقه م

فيتأمل

ههنا العلية والمعلولية مطلق بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح وطرفي النقيض اي الوجود والعدم
على سواء انه اذا تحققت العلية في مرد وجودي تحققت المعلولية في مرد وجودي وبالعكس يعني اذا
تحققت المعلولية في مرد وجودي تحققت العلية في مرد وجودي وهذا ممنوع لكن فيهما في الوجود ولهذا اذا
تحققت العلية في مرد عدمي تحققت المعلولية في مرد عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في مرد عدمي
تحققت العلية في مرد عدمي وهذا ممنوع لكن فيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك
انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان الممتنع ايضا عدميا وانه اذا كان الممتنع وجوديا كانت العلة الفاعلية
وجودية ايضا فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه تماما والا لزم منه انه اذا كانت
العلة الفاعلية وجودية يجب كان الممتنع ايضا وجوديا وانه اذا كان الممتنع عدميا كان الفاعلية عدمية لكنه لم يثبت
وما قيل في اثباته من انه لو صح ان يكون عدم العدم عين الوجود ولهم عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم الممتنع لم يجز ان
لم يكن الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي بعضا اول
مردود بانه يجوز ان يكون علة الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب تعالى ولا يتصور العدم حتى يكون علة للعدمي
وكذا ما قيل لو لم يكن علة اي لذلك العدمي فتوارد علتان على شيء واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للاخر علة
اذ ليس الواجب لم يكن للكل حكم على موجوده اذ الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون
علة واجب الوجود ولا يلزم ان لا يكون معلولا لهم موجود الوجود علة لجواز ان لم يكن وجوده متوقفا على شرط ولم
يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع الحكماء الشيء لشيء لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد
فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وبنوا عليه امتناع اتصاف الواجب تعالى بالصفات الزائدة على ذاته
على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند الحكماء والنسبة اي عند الحكماء
نسبة الفعل ونسبة القبول لان الفعل واقع في المسن الذي وقع نسبة القبول منها وذلك لتنافي لازميهما
اي الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل التام يجب عنده وجوده وجود المفعول
والقابل لا يجب عند وجوده وجود المقبول لكن حصوله فيه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان الفاعل اذا استجمع شرائط
تاثيره وارتفع موانعه صار بالفعل موصوفا بالفاعلية ويجب وجود الاثر المقبول فيه فكذا القول في القابل
اذا اجتمع ما يتوقف عليه كونه وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق بينه والجواب عن ذلك بان
الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه
من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده يوجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة

تمنع الوجودي وجوديا لكان عدميا وكذلك عدمي لا بد لهما على موجود اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود وعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم الممتنع وقد فرض انه الوجودي
صح صح صح

فاعلا بالفعل وجب وجود المعلول فيه فلا فرق بينهما ولهذا قال ولم الفاعل وحده لا يجب وجود المعلول لا عدمه فكذا القول في الفاعل
صح صح صح

لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو مح اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو
من جهة الفاعلية كما صرح به المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان
الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور
في ذلك ويجب التخالف بين العلة والمع اذ لو كان المع محتاجا الى تلك العلة والا فلا يلزم ان المع
لو كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المع محتاجة
الى نفسها وانه مح ولو كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية ولم يختلفا
فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب لهما اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك
شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع
ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المع فانه لا يجب كونه معلولا للعلة
ذلك المع بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة لذاته
لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته بحسب ح
وماهيته علة للاخر منها لزم لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانه لا نم انه يلزم
منه ان يكون كل شخص علة للاخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية
العنصرية علة لذلك الشخص الاخر المع فرضا ولاستحالته بعره دليل اخر على ان العناصر ليست عللا
ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة
كل في ذلك سواء فيستحق ما فرضناه معلولا ما فرضناه علة لجواز ذلك الموصوف علة وفيه نظر لان هو كلها
العلة الذاتية على ما مر ان يكون علة لماهيته وحقيقته لا ان يكون العلة الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد دخل
في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المع واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل اخر تقريره
ان الشخص من العناصر مثلا لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان
يفرض متقدما على شخص اخر ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات
على المع وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر ولعدم
امكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر مع تكافؤهما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر كما في
شخصا اخر في النوع احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر ويرد عليه ما على الدليلين الاول والثاني
انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو مم ولتقارن احدهما مع عدم صاحبه

دليل آخر تقريره لو كان كل شخص من العام بحيث لا يبقى بعد عدم شخص آخر و الكل لا يجوز لم يبق بعد علة
وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوع والاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص
لا يفيد يقينا و الفعل انما يقع بالتصور جزئي تخصص الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات
ليقع منها الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة. الافعال
البعيد منها عن الفعل هو التصور الجزئي للشيء الملائم و المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق و انما يحتاج
لم يكفي التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور و ينبعث الشوق يتعين ص
نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق و يسمى
شهوة ولا شوق نحو دفع و غلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار
ويسمى غضبا و يليه الاجماع المسمى بالارادة و يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مباديا
الافعال الاختيارية ارادة نافي الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كالذا اشتبح مانع من حياء
او حمية و عقلا و جوهر هذا الاجماع ترجيح احد طرفي الفعل و الترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما و يليه التحرك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا و لو قيل لو كان المتخصص المعتبر صدور
الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان التصور من حيث انه يميز من وقوع الشركة يتوقف على وجوده.

مريد التناول ما لا يشتهيه كالف الدواء البشع
ومنه نعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق العنفواني
صح صح

لان ما قيل حدوث السواد المعين مثلا لا يتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت
على هذا الشرط و المقيد بهذه القيود ولو كانت الوقائع لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث
تشخصه المانع من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده. فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان
دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج
وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه لا يكون حصول الجزئي
في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال بعد تكون حصوله في الخيال سببا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور
فالحركة ان كان يتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة يتبع تخيلات وارادات
جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد في الحركة على مسافة فكيف فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها
نابتة من تلك بتصور الحركة عليها من اولها الى حد و يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها
و يتعلق ارادة بالحركة اليها و الحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث

الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى التصورات
والارادات جزئية و تقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية
بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا و ينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا
جزئيا من حدوده و ينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد
و بعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا الى ان ينقطع بعد وصوله الى حد معين من حدوده ما يخيله آخرا بعد ان
انقطعت حركته و لم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبعبارة اخرى فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق وافهام
بتخيل و ينبعث عنه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة الى ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة
استمرار الحركات و كما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها و لا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات
والارادات بهذه متجددة متعاقبة لا يمنع جزئيتها و لا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات
الجزئية امور حادثة جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل كان
دفعه ظاهرا و لكن كان السابق علة للاحق كان لم يبق فيه لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم
لا يكون علة للموجود واجاب بقوله لكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول
تخيلات وارادات اخرى يعني ان السابق علة معدة للاحق ولا محذور في العداد حال حصول اللاحق

فيفصل الارادات الجزئية و الحركات في المسافة
صح

لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته
الاختيارية على مسافة كمن يتوجه مثلا الى بعض نهاياتها و توجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة
في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال النفس بشاغل من خوف او مرض و غيرهما فالذي يتوقف عليه الحركة
اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي يفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي تصورا
غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية فكل نصف من الانصاف الى لا يتناهى
شأنه ذلك مع ان كل فاعل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل
المسافة من غير تقييد شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح
بلا مرجح وليعلم انه لا يلزم من اتصال التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب صح — اتصالها ص
عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة
وسيأتي تحقيق ذلك و بيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من اول المسافة الى اخرها منتهاها مبدءا
فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا و ارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة

عليها وتوجه العقد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على
مسافة نقضا على القاعدة القايلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وماذكره هذا السايل
مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا اما اجيب به عن سواله وما اعترض على الجواب ايضا فالكل ساقط
وتلك القاعدة مقيدة ولاشتراط في صدق التاثير على المقارن الوضع في الحكما اشترطوا في الصدق
على المقارن للمادة اي الصور والاعراض المقارنة لها انه موثر وضع خاص بينه وبين ما يوثر فيه
لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المادة فيكون مشاركا في الوضع ولذلك كان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
او كان له وضع اخر بالقياس اليه والشمس لا يضي كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه
لم لا يجوز ان لا يكون التاثير بواسطة المادة لم يحقق الفعل يتوقف على تحقق المادة فيسلم لان ذات الفاعل اي الصور
والاعراض متوقف عليها فيتوقف لذلك فعلها عليها بالضرورة لكنه لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير ولم
لا يجوز ان يكون للوضع مدخل في تاثيرها فذلك تم فان المادي متأخر عن الوجود لكونه متفرعا عن ذات الوجود
مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصلها بالمادة موثرا بخصوص ذاته في الوجود فلا يكون للوضع مدخل
في تاثيره ولهذا كان حال الفاعل المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك ولهذا فان
النفس الناطقة متاثرة عما ارتسم في قواها الجسمانية والمتوهمة فانها تحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذوات
اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في الموثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو
تاثير ايضا والتناهي اي ولاشتراط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله والتناهي
معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوى الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع
لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ويستلزم التناهي ولعل المراد في العطوف
الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة الى باعتبارها لصدق التناهي وعدمه
الحاصر على الموثر بالنظر الى اثاره باعتبارها لا لصدق التناهي وعدمه الحاصر اعني عدم التناهي عما من شانه
ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على الموثر نظرا الى اثاره انما يتوقف كونه بحسب المدة والعدة او الشدة
ليتوسل الى اثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي اثاره
مطلقا وذلك لان الموثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي

والّلاتناهي يصح عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف الموثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى
اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي او اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها مع انه لم يعتبر تناهيه — امام
في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة في البطلان — ثم لم اللاتناهي بحسب الشدة ح
ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان
اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة
في ازمنة مختلفة فلا شك ان الذي زمانها اقل من اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل
للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون — تلك ح
مصدر الاول غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم انه لو قطع المسافة في نصف ذلك
الزمان يكون في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المعروض مع مسلم بالحق لان
القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل
لتساوي الصغير والكبير في القبول واذا اخذنا مع اتحاد المبدا عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير
القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعزاته كلما كان اكبر كان تحريك القسري القاسر اضعف
لكون معاوقته ومانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم
الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك القسري الجسم لغير جسماني مبدا
معين ثم تحريك به جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها في ذلك المبدا
بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل
فما الفرض ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره
على مقدار ما في الموثر اه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعزاته
كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف — اثارا ح
محالها فالصغير والكبير لكونهما متجزية بتجزيهما واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك الجسمية
وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الاخر
ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير فيلزم منه انتهاء حركة الكبر لكونها على نسبة حجميهما — علا ما يقوى ح
ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات

جوهر العقل الكل لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر
المفارقة بوساطة نفوسها الجوهرية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية
لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة
الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار
لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم واذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها ايضا استقلالا
استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما
بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في الجواب
دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد ما في كل يوم اجابوا عنه
بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن المغايرة
تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه هناك ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجود في القوة
بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار
بان المعنى اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المعنى من التفاوت
في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلا نسلم ان التفاوت بالسرعة
والبطؤ يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة
والبطؤ فاما ان يكون بانها واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد
حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة
يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون الحركة
القسرية عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركة الجسمين الصغير
والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية
بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم
مع لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة لان كل مدة فهو امر متصل في حد ذاته لا اجزاء له بالفعل
واذا اجري فيه اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء المتناهية العدد وامارة فابلا لانقسامات غير متناهية

ها متناهية الا ان له الحكم بان تحريكا بها مدة او
التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان
بيان اعم من جانب المبدء ولو سلم ان
لا يكون التفاوت الا ان مسهعا
بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصول اسرع
والقاري الطبيعية عن القطاع واجب
م م م

من عدة حركات الجسم الكبير يكون الحركة
عدة حركات الكبر اكثر من حركات الجسم
الصغير م م م

مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما من ان اذا
عدة حركات جسم غير متناهية وجرى
المدة لا اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة
من اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد وعدم
تناهيها بحسب المدة يستلزم عدم تناهيها بحسب العدد فثبت
امتناع عدم التناهي بحسب المدة وبتحقق المنع
المذكور فتأمل م م م

لو قسمة لا يقف عند حد لا يكون بعد قسمة كان لم يعد وما تعدد غير متناهية ويعني ان لا ينتهي
معدود الا يكون بعده معدود وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان الطولية
الزمان يستلزم الطولية زيادة عدد الحركات فاذا كان حركة الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين
بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه
عددا مع انه فرض غير متناه عددا باطل لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة
لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطؤ وذلك غير معلوم بل لم التناهي بحسب العدة
يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما لزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصر لهن
العدد ولم الذان هما مبدأ العدد ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران هما حدا طرفي المدة ويرد على اصل
الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك
التاسع مع عدم تناهيهما ولعدم التساوي في زمان ثم تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حال في جسم
لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التسبب كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة
في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية
ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اقسام الثالث النباتات والحيوانات
مركبة من بسائط لا يخلو من معاوقات بعضها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس
بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة المركبين المحركين بحسب الحس
وكذا برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حال له ما ذكر في ذلك الجسم حيث يتفق لا
معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم رد ذلك لان متناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي
الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري الجسمين
واعلم ان هذه الدعوى وان ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية
تاثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم معزل
عن المبحث والحد المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب ومقوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار المحل الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب في جوهر حال في المحل وهو واحد قال الحكماء لا بد
ملازمة الهيولى والصورة ويثبت ان كل مادة كان كل مادة لم يكن احدهما علة للاخرى فاما ان يكون الهيولى
علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء

اللتيا والتي

المنطبعة

معاوق طبيعيا والتفاوت بين
انما هو بحسب التفاوت بين

الواحد فاعلا وقابلا معا فقوله لكن الصورة علة فلا نخ اما المركب مستقلة وذلك لبطلان الصورة والشكل
يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء كلاهما علة للهيولى وهذا هو قوله
وجزء فاعل لها واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل متلازمين لابد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين
متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان
ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة
حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئات متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متاخر عن وجود المقدار
الذي هو المحدود وهو متاخر عن وجود الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم
بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما
لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لا يتقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان ولئن سلم
ذلك لكن لا يدل على ان الصورة ليست جزء العلة من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ليس يجب تقدمه على الكل لانا نقول
فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه بين قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول
شيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء اخر فيها لا يقال لم لا يحتاج
الى المحل هو مطلق الحال وطبيعة المتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول
لان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين وقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها
جزء العلة الفاعلية لوجود خارج كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه بين فلا شبهة
في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم (بالضرورة م)
ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل
في وجوده بل في تشخصه وعوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر بحسب ذاته مستغن في وجوده عن الهيولى محتاج
اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد من ان يحل فيها فبطل قوله الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل
وسقط ايضا علة قوله ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا
مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما هي ان يتوقف وجود الحال
على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس كذلك ما لزم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو علة محتاج
في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى

يحل فيها وعلى وجود الهيولى احد الصور الشخصية المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى وتقومها بها بسقف
قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المشخصة علة لها سواء كانت معينة (المشخصة)
او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لشخصها التي اذا زالت
لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما تومئ به العبارة لان ذلك عدد
والعوارض المشخصة امور كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما
من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى
الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة
له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى
والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والمحل المتقوم والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك (المتقوم م)
قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهو
اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون
غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منها جزء المقوم اول وفيه منع ظاهر اذ لا يلزم الانقلاب
من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي
والا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه
عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت (النطفه م)
جنينا قبلتها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل
في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد
وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب
في حصول قرب القبول بعد بعده حصول الاستعدادات للمحل المستفادة من الامور الحالة
فيه واعلم انما نقلناه عن الحكماء في هذه المباحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمص لما كان
منكرا لها كما سيجيء كان المناسب له ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل والانكار
لا على طريق الاثبات والافراد والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية
يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ حصلا بتعقلها يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار (فبهذا م)

يكون الغاية علة للمبدأ الذي صدر عنه الفعل معلولة في وجودها العيني للمبدأ فان وجود الغاية في الخارج
يترتب على وجود المبدأ فيه فالمقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور ولهذا اشتهر
قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي
اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض
اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى منتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادئ
اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلات العضو والمبدأ الذي فيه هو الاجماع
من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم والمنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس
تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول
الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون
غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لم يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى
مثال الاول ان الانسان ربما يضجر عن المقام في موضع ويحصل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق
الى المقام فيه ويحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية القوة الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة
ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه لقاء صديق له فاشتاق فيتحرك الى المكان الذي
يعتاده فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل شيء آخر لم يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق فيه علم ما ينتهي اليه الفعل ولهذا لم يكن مقصودا
اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من الغاية
وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد ولذا اثبتوا الاشعة
للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل لم كان تأديه دائما
او اكثريا ليس ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو الغاية ذاتية ولهذا كان تأديه مساويا
اذا قلنا ليس الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات
مستدلا بان الفعل لم كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي لا
وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية له ولهذا لم يكن مستجمعا لما ذكر
امتنع التأدي فلم يكن هناك سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب انه ليس كل ما هو معتبر
في تحقق التأدي بالفعل جزء من المؤدي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه

لعدم المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية ولم يحصل الوصول الى المنتهى فاكثر ما يطلق بالنسبة الى القوة ... الا اي ولم يحصل الغاية القوة الشوقية ... ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ... المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية ... او قصد ضروري لم كان المبدأ ... مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات ... او عبث وخرافة لم كان المبدأ هو ... وحده من غير القيام شيء اليه واثبتوا ... عايات الحكماء المطلوب الغاية صح صح

ليس شيء منهما جزءا منه فالمؤدي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا او اكثريا او
انفكاكا نادرا جاعلية فهو المسمى بالسبب الاتفاقي وما يتأدى به بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك
مع جميع الجهات المعتبرة في تأديه كان سببا ذاتيا بالنسبة الى ما هو غاية ذاتية له مثال ذلك الحفر
موضعا متصلا الى الكنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس مؤديا الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان
سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع كونه في موضع فيه الكنز وكونه
منتهيا الى الكنز مع سلامة الحاس كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا
سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد يكون بسيطة فالفاعلية كالطبائع البسائط
العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي
وقد يكون مركبة فالفاعلية كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر ولم يعبر بشركة الفاعل والمادية
والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية مركبة من صور اعضائها
الالية والغائية كمجموع شراء المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وليكن كل واحد من العلل اما بالقوة
فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية
والصورية كصورة الماء بالنسبة حال كونه هواء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب ما لم يحصل او بالفعل فالفاعلية
كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء
حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وليكن كل واحدة منها اما كلية او جزئية فالفاعلية
الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها
وليكن كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلل الذاتية يطلق على ما هو حقيقة علة بالقياس الى معلوله
والعلل العرضية يطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة حقيقة
اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء بما هو علة بالمعلول كما ان العلة
بالقياس الى الشيء المقرون بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية ... مادة عرضية والصورية
العرضية كصورة السرير اذا احدث مع بعض عوارضها والغائية كشراء المتاع مثلا بالنسبة الى السراء اذا
كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل من شراء المتاع وليكن كل منها اما عامة او خاصة فالعلل العامة
هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر
العلل وليكن كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان

هيولا لها ملابسة الصورة الهواء صح صح

كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء ... البدن عن تبريد ... المانع عند ... فالفعل الصادر عن الاجزاء البارد ... البدن ... بالعرض الى ... وهو السقمونيا والمادية العرضية ... اذا احدث مع وصف ... الخشب على مادة ... صح الساهر على صح

مع الاستكمال بالنسبة الى الجمع وعلى هذا القياس في سائر العلل وكيف كل منها مشتركة او خاصة فالفاعل
المشترك كالبناء الواحد لبيوت متعددة والخاص كالبناء الواحد لبيت واحد وعلى هذا القياس
في سائر العلل والعدم الحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة تامة
لوجود الحادث والفاعل في الفرق بين كون الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع جميع ما يتوقف
عليه الاثر ان كان موجودا فوجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة
الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اولى
ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم لو ثبت ان جاز الوجود في العدم لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع
وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال فان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة
الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه ولا يتقدم
ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب
الوجود وقد سبق ان العلل المادية والصورية يسميان بعلل الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية
يسميان بعلل الوجود ولابد للعدم من سبب على ما وقف من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء
فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح بلا مرجح وكذا في الحركة يعني لابد لعدم الحركة ليقف من غير
من سبب لا كما توهم بعض المتأخرين من ان العدم اولى بالاعراض كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء وذهب الى هذا الوهم بعض
عليهما ويكفي وقوع تلك الاولوية فلا حاجة الى سبب لما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به
لذاته وامتناع البقاء من امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك على وجه تقدير الاولوية لا يكفي تلك
الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى شكل كالحركة في بعض المسافة
المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السكون التي هي مخالفة للحركة او ضده كالحركة
الى فوق المؤدية الى الحركة الى السفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية
او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة
معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة عرضية له فان سقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة السقمونيا
معدة ذاتية لحصول البرودة المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها
على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان